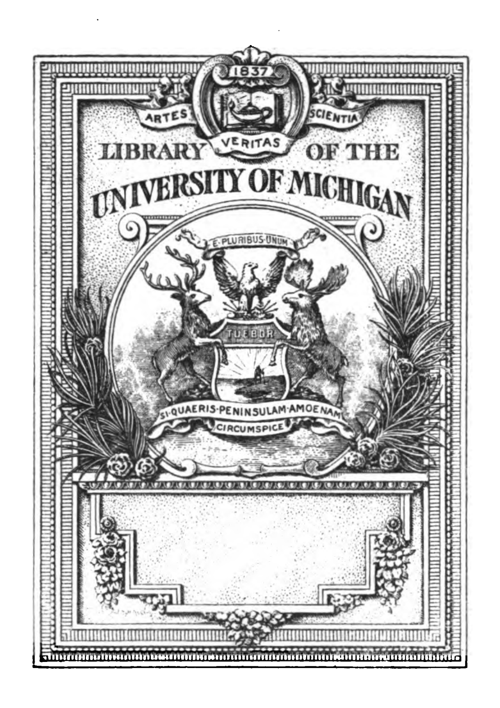

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Vier und vierzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1864.

Inhalt.

Grundlinien zu einer Wissenschaft der Natur als Wiederherstellung der reinen Erscheinungsformen *).

Von Prof. Dr. K. C. Planck.

Die reinen Thatsachen, das rein Reale, dieß ist es, was die jetzige Zeit vor Allem will; deßhalb hat jetzt die empirische Naturwissenschaft und eine umfassende Geschichtsforschung das Uebergewicht gewonnen über die Philosophie. Allein so gewiß die jetzige Naturwissenschaft von den Thatsachen, den Beobachtungen, ausgeht und ihrer eine bewundernswerthe Fülle aufgehäuft hat, so ist es doch wieder etwas Anderes, was die naturwissenschaftliche Theorie aus diesen Thatsachen macht. Die Thatsachen nämlich sind die sinnlichen Erscheinungen; eben zu der reinen Erscheinung aber setzt sich die naturwissenschaftliche Theorie in den entschiedensten Gegensatz und fängt selbst an, dieß ganz offen auszusprechen. Weisen wir dieß zunächst an einer Hauptgrundlage der jetzigen Theorie nach, ihrer Lehre vom Lichte.

Licht und Sichtbarkeit stellen sich unserem Sinne dar als ein ruhiges Erscheinen eines von uns entfernten Gegenstandes (oder genauer gesagt seiner Oberfläche). Dadurch eben unterscheidet sich das Sehen vom Gehör, das uns schon seiner Natur nach vielmehr den Eindruck einer eigenthümlichen Bewegungs-

---

*) Das Vorliegende giebt von einem anderen Gesichtspunkte aus eine übersichtliche Darstellung derselben Grundanschauung, welche der Verf. in seiner als Programm erschienenen kleinen Schrift: „Grundzüge einer genetischen Naturwissenschaft oder einer Mathematik der Naturformen nach dem Grundgesetze der innerlich stetigen Zusammenfassung" 1862, gegeben hat. Eine andere Darstellung, die weit genauer theils in das Physikalische, über Licht, Wärme u. s. w., theils in das Chemische einging, konnte leider des Raumes wegen hier nicht zur Aufnahme kommen; diese ausführlichere Erklärung sowohl der betreffenden physikalischen Gesetze, als der chemischen Entwickelungsformen u. s. w. muß daher einem andern Orte vorbehalten bleiben.

form, eines Erzitterns und Erschütterns giebt. Dagegen soll nun nach der naturwissenschaftlichen Theorie das Licht und die Sichtbarkeit auf äußerst feinen und schnellen Schwingungen (oder Wellen) eines ebenso feinen und durch den ganzen Weltraum verbreiteten Stoffes beruhen, des sogenannten Aethers, analog wie der Schall durch Luftschwingungen entsteht. So mannichfach und scharfsinnig nun die Beobachtungen und Combinationen sind, zufolge welcher man zu dieser Erklärung greifen zu müssen glaubte, so wird doch dadurch an die Stelle jener reinen Erscheinungsform des Lichtes etwas ganz Anderes gesetzt. Denn nicht nur wird so das Licht zu einer unruhigen Bewegung, statt ruhiges Erscheinen einer Oberfläche zu seyn, sondern es würde auch vor Allem zu einem bloß mittelbaren Wirken des entfernten Gegenstandes, der die Schwingungen hervorbrächte, während es doch vielmehr als ein Erscheinen des unmittelbaren Gegenstandes selbst sich darstellt. Im Lichte erscheint uns der Gegenstand in seiner Einwirkung auf uns zugleich nach seinem eigenen hiervon geschiedenen und räumlich entfernten Daseyn. Dagegen als bloße Ursache von Aetherschwingungen sollte der leuchtende Gegenstand durchaus nur diesen Eindruck einer mittelbaren Einwirkung auf uns machen, einer Wirkung, die aus unmittelbarer Nähe auf uns geschehen würde. Es erscheint als der reine Widerspruch, daß sich uns dieß vielmehr als ein Erscheinen des entfernten Gegenstandes selbst darstellen soll. Ganz klar zeigt dieß aber die Vergleichung mit dem Schalle, in welchem wir zunächst bloß eine auf uns einwirkende Bewegungsform empfinden und erst durch Gewohnheit und Reflexion dieß als Wirkung eines entfernten Gegenstandes unterscheiden, während dem Sehen durchaus die Erscheinung des entfernten Gegenstandes selbst wesentlich ist, wenn auch die Schätzung der Entfernungen erst durch Gewohnheit und Reflexion sich ergiebt.

Aehnlich muß es sich natürlich mit den Farben verhalten. Unserem Sinne erscheinen diese als ein am entfernten Gegenstande selbst vorhandenes eigenthümliches Verhältniß von Licht

und Dunkel; denn Roth, Blau u. s. w. sind ja weder reines Licht, noch bloßes Dunkel, sie erscheinen als ein eigenthümliches inneres Verhältniß beider. Was soll es nun, wenn wir statt einer Erklärung, die eben hierauf einginge, hören, die Wellenlänge des Roth sey eine $^1/_{2800}$ Linie und seine Schwingungszahl in der Sekunde 450 Billionen, dagegen die Wellenlänge des Violett $^1/_{4000}$ Linie u. s. w.? Jeder fühlt, daß wir damit gegenüber von der Erscheinung etwas ganz Heterogenes erhalten. — Und in ebenso entschiedenen Gegensaz zur Erscheinung tritt endlich die Theorie dadurch, daß sie das reine oder weiße Licht vielmehr aus einer Mannichfaltigkeit farbiger Strahlen zusammengesetzt seyn läßt, denen des sogenannten Farbenspektrums (das bei dem Hindurchfallen des Sonnenbildes durch ein Prisma entsteht), so daß dieselben nur durch ihre gegenseitige Neutralisirung den Eindruck des reinen oder weißen Lichts hervorbringen sollen. So wird also die ganze Erscheinungswelt des reichsten und umfassendsten aller Sinne durch die Theorie in etwas wesentlich Anderes verwandelt, und man kann es daher auch schon ganz offen ausgesprochen finden, daß als Resultat der Naturwissenschaft die unheimliche Wahrnehmung sich ergebe, „daß unsere Sinne uns die Dinge nicht so darstellen, wie sie an sich sind", daß wir also insoweit in einer Welt des subjectiven Scheines leben.

Doch weiter, auch die Wärme soll nach der physikalischen Theorie auf solchen Aetherschwingungen beruhen. So sollten also Licht und Wärme auch in ihrer Erscheinungsform etwas wesentlich Gemeinsames haben. Allein so sehr auch Licht und Wärme vielfach an einander geknüpft erscheinen, so macht doch die Wärme, auch in ihrer strahlenden Form, immer nur den Eindruck einer unmittelbar einwirkenden Berührung, stellt sich in keiner Weise als Erscheinung des entfernten Gegenstandes selbst dar. Der Gesichtssinn stellt sich von selbst in eine Reihe mit der Ruhe und Kälte des Erkenntnißvermögens, indem er wie dieses eine ganz objective Auffassung des von uns geschiedenen Gegenstandes als solchen ist. Wie läßt sich hiermit die

ganz verschiedene Empfindungsform der Wärme zusammenstellen? Mag man auch sagen, Licht und Wärme wirken eben auf ganz verschiedene Sinne, so ist doch die Verschiedenheit der Sinnesorgane sonst der Natur der Sache nach daran geknüpft, daß sie auch eine andere Seite des Körperlichen selbst auffassen. Jene unmittelbare Zusammenstellung von Wärme und Licht steht also wieder im entschiedensten Gegensatz zur Erscheinung.

Doch auch die ganze Beschaffenheit der Körperwelt wird von jener Aethertheorie aus eine andere, als sie unseren Sinnen erscheint. Die ponderabeln Körperatome sollen eben von dem Aether umhüllt, also die Körper in den Zwischenräumen ihrer Atome von demselben durchdrungen seyn; und so wird nicht nur auch hier wieder etwas hereingebracht, wovon die Erscheinung nichts weiß, sondern dieser Aether soll auch wegen seiner Feinheit von einem sonst allgemein gültigen Naturgesetze, dem der Schwere, frei seyn, da er sonst natürlich nicht als ein durch den ganzen Weltraum verbreiteter gedacht werden könnte; und so wird auch in dieser Hinsicht abermals von einer allgemeinen Erscheinungsthatsache abgewichen.

In welchen Gegensatz nun die physikalische Theorie durch dies Alles zu den körperlichen Erscheinungen tritt, dies zeigt sich besonders bei den gasigten, luftartigen Stoffen. Die Luft ist bekanntlich bis zu einem ganz unbestimmbaren Grade comprimirbar und stellt sich darin als ein Stoff dar, der sich aus seiner ausgedehnteren und dünneren Form zu einem verdichteten unselbstständigen Ineinander seiner Theile zusammenfassen lasse, während mit dem Aufhören dieser Comprimirung die Theile wieder aus diesem unselbstständigen Ineinander heraustreten (kraft der allgemeinen Eigenthümlichkeit elastisch-flüssiger Körper). Allein dieser Erscheinungsform tritt jene Theorie durchaus entgegen; denn der Begriff selbstständiger letzter Atome der Körper, die von einer Aetherhülle umgeben seyn sollen, läßt den Gedanken eines unselbstständigen Ineinander, zu welchem die Theile zusammentreten, nicht zu. Auch die stärkste Comprimirung eines Luftquantums soll daher in Wahrheit nur

eine Zusammendrängung der Aetheratome seyn, welche die Körperatome umhüllen, und nur hierdurch auch ein näheres Zusammentreten der Luftatome. Da nun hierbei die viel größere Ausdehnung, die ein Luftquantum vor der Comprimirung hatte, nur auf Rechnung des Aethers und der größeren Entfernung seiner Atome von einander gesetzt werden muß, so ist freilich nicht einzusehen, wie die Erscheinung eines stetig luftartigen Zusammenhangs, die schon vor jener Comprimirung vorhanden war, dadurch soll erklärt werden können, daß dies nur wegen der Vielheit der Luftatome so erscheine. Denn da nach dem Obigen vor der Comprimirung die trennenden Aetherhüllen den viel größeren Raum einnehmen, so sollten ja vielmehr die Luftatome nur als vereinzelte innerhalb jener erscheinen, also eher wie rari nantes in gurgite vasto.

In ebenso durchgreifendem Gegensatz zur Erscheinungsform stellt sich endlich die jetzige chemische Theorie, die selbst mit zu jener Aether- und Atomhypothese Anlaß gegeben hat. Nach der unmittelbaren Erscheinung nämlich stellt sich die chemische Verbindung zweier Körper wieder als eine innere Zusammenfassung derselben zu wirklichem Ineinander dar, so daß sie ihr selbstständiges Daseyn gegen einander ganz verloren haben und ein neuer Stoff mit veränderten Eigenschaften statt ihrer entstanden ist. Die Theorie dagegen will auch hier, namentlich wegen der eigenthümlichen Regelmäßigkeit der Quantitätsverhältnisse, die in den chemischen Verbindungen der Stoffe herrscht, diese Verbindung als eine bloße Aneinanderlagerung der verschiedenartigen Atome erklären. Wasser z. B. wäre hiernach auch als Wasser doch nicht ein Stoff, sondern eine bloße auf eigenthümlicher Anziehung beruhende Nebeneinanderlagerung kleinster, für uns nicht mehr trennbarer Wasserstoff- und Sauerstoffatome, die dabei freilich eine weit kleinere Ausdehnung einnehmen, als in ihrem unverbundenen Fürsichbestehen, so daß dabei auch wieder ähnliche Schwierigkeiten für die Erklärung der Ausdehnungsverhältnisse entstehen, wie wir sie oben bei der Luft fanden. Auch hier also wird an die Stelle der unmittelbaren Erscheinung, die

als volle innerliche Einheit der verbundenen Stoffe sich darstellt, abermals etwas Anderes, und zwar wieder eine mehr äußerlich-mechanische Vorstellungsweise gesetzt; und um zu erkennen, wie weit dies greift, dürfen wir nur daran denken, daß also auch in der organischen Leiblichkeit, bis zur menschlichen selbst hinauf, statt eines wahren Ineinanders der verbundenen Stoffe nur eben jenes äußerlich aneinandergelagerte Verhältniß der verschiedenartigen Atome stattfinden soll, und daß also um so viel weniger begreiflich wird, wie bei diesem Verhältniß bloßer Uebereinanderlagerung die innerlich organische Einheit der Theile, oder vollends die einheitliche Empfindung und die Zusammenfassung des Leibes zu geistiger Einheit sich erklären soll.

Die physikalische Theorie hat also, statt in den reinen Erscheinungen festzustehen, sich in den durchgreifendsten Gegensatz zur reinen Erscheinungsform gesetzt, ohne daß doch mit dem Allen auch nur eine Möglichkeit sich darstellte, dem inneren Grund der betreffenden Naturformen und Gesetze, zumal dem des Organischen und Geistigen, näher zu kommen. Nun ist aber in der Geschichte der neueren Wissenschaft noch jede Theorie gescheitert, welche an die Stelle der reinen Erscheinung ein Anderes, was rein an sich seyn sollte, gesetzt hat. Und es liegt dies auch im ganzen Gange unserer geistigen Entwickelung seit dem Mittelalter. Denn diese strebt statt der Fremdheit, in welcher die mittelalterliche Weltanschauung der Natur noch gegenüberstand, immer mehr mit der wahrhaften Natur, d. h. der wirklichen Erscheinung und deren Gesetzen, sich zu einigen, und hat so nach entgegengesetzten Seiten, gegenüber von einseitig ideellen Begriffsweisen, wie gegenüber von äußerlich mechanischer Vorstellungsweise, Auffassungen zu überwinden, die noch mehr oder weniger im Gegensatz zur wirklichen Erscheinung stehen. Wohl will man die jetzige Theorie damit rechtfertigen, daß auch sonst unsere Sinne ihre einseitig subjective Natur zeigen. Was z. B. auf den Gesichtsnerven wirke, sey es auch ganz heterogener Art, ein Faustschlag auf das Auge, eine elektrische Erschütterung desselben u. s. w., das bringe doch nur ein dem

Gesichtssinn entsprechendes Bild hervor, und Analoges gelte von dem Gehör, von Geruch und Geschmack. Allein es ist leicht zu sehen, daß es sich in diesen Fällen um etwas ganz Anderes handelt. Denn ein Sinnesorgan, das schon in specifischer Weise, d. h. für eine bestimmte Seite der sinnlichen Einwirkung organisirt ist, kann freilich immer nur in dieser specifischen Weise empfinden. Allein wie kann man aus diesem ganz natürlichen und nothwendigen Verhältnisse folgern, daß der betreffende Sinn auch schon ursprünglich eben in Beziehung auf die Seite, für die er von Natur organisirt ist, zu einer wesentlich unangemessenen und gegen die Natur der Einwirkung selbst heterogenen Empfindungsweise angelegt sey, wie dies nach dem Obigen vor Allem bei dem Gesichtssinn der Fall seyn müßte! Das heißt doch nichts Anderes, als in die eine und in sich selbst zusammenstimmende Wirksamkeit der Natur einen unerklärlichen Widerspruch hineinbringen, dessen Annahme durch nichts, auch nicht durch die Anlage der übrigen Sinne, gerechtfertigt ist.

Ist es nun die wesentliche Forderung der Wissenschaft und insbesondere gerade der jetzigen Zeit, daß vor Allem den Thatsachen, d. h. zunächst der reinen Erscheinung, ihr volles Recht werde, so fragt sich, ist nicht eine andere Gesammtauffassung der Erscheinungen möglich, welche dieselben nicht nur in allen den genannten Beziehungen in ihrer Wahrheit läßt, sondern auch ebendamit, was die physikalische Theorie in keiner Weise geleistet hat, sie erst nach ihrem inneren Grunde erklärt und zugleich ihren vollen inneren Zusammenhang mit dem Organischen und Geistigen erst begreiflich zu machen vermag?

Lassen wir uns also für diesen Zweck von den reinen Erscheinungsthatsachen selbst auf einen gemeinsamen Erklärungsgrund hinleiten, und vergleichen wir zu diesem Behufe zunächst den Schlußpunkt der ganzen Naturentwickelung, das Organische und Geistige, mit dem ersten und allgemeinsten Anfangspunkt oder Grundgesetze, das allen bestimmteren Formen schon vorausgeht, dem der Schwere. Als das eigenthümlich Gemeinsame in diesen so weit auseinanderliegenden Formen er-

giebt sich die **unselbstständige Zusammenfassung der Theile mit dem Ganzen.** Denn in der Schwere wird ja der einzelne Körper als ein bloßer Theil, der nicht selbstständig für sich bestehen kann, mit dem übrigen Ganzen, dem Weltkörper (nach dessen Centrum hin) zusammengefaßt. Und ebenso unterscheidet sich nun auch das Organische von den unorganischen (oder bloß elementarischen) Körpern dadurch, daß in ihm das Ganze und dessen Einheit die Theile als unselbstständige beherrscht und zusammenfaßt, der bildende und erhaltende Grund für die Theile ist. Schon in jeder Pflanze ist jeder Theil seinem inneren Wesen nach durch alle anderen (oder das Ganze) bedingt; keiner kann abgetrennt werden, ohne daß dadurch er selbst, wie das übrige Ganze, je nach Verhältniß verändert wird, während ein Stein, ein Stück Metall u. s. w. beliebig zertheilt werden kann, ohne daß dadurch seine innere Beschaffenheit an sich schon eine andere wird. Die elementarische Natur also erscheint gegenüber von dem Organischen als ein Reich des einseitigen Theildaseyns, d. h. eines verhältnißmäßig äußerlichen und einseitig selbstständigen Bestehens der Theile gegen einander, daher wir auch von hieraus mit allen chemischen und physikalischen Kenntnissen doch den Ursprung des organischen Lebens in keiner Weise zu erklären vermögen. Dagegen kommt nun das Wesen des Organischen eben in dem Maße zu seiner vollkommeneren Verwirklichung, je mehr in ihm jene innere Zusammenfassung der Theile zur Einheit des Ganzen vorhanden ist. Im Thiere, dessen Leben in einem Nervensysteme und noch vollkommener im Rückenmark und Gehirn als einem Centralorgane sich zusammenfaßt, ist jene Beherrschung der Theile durch die Einheit des Ganzen vollkommener, als in der Pflanze, die noch unmittelbar aus der elementarischen Natur, und ebendeßhalb noch in allen ihren einzelnen Theilen, ihre Nahrung aufnimmt und so noch am meisten ein bloßes Theilleben führt. Allein erst im menschlichen Daseyn tritt die volle Herrschaft des einheitlichen Ganzen über die Theile ein, als geistige, und gestaltet demgemäß auch die Leiblichkeit.

Wie nun im organischen Leben jeder Theil mit den andern räumlich von ihm entfernten dennoch eine innerliche Einheit bildet, so daß sein Leben zugleich in diesen andern gegenwärtig ist, von ihnen empfunden wird u. s. w., so wird also auch in der Schwere der einzelne Körper mit der übrigen räumlich entfernten Masse zusammengefaßt und von ihr angezogen. Dieser Zusammenfassung steht freilich die selbstständige Eigenform der besonderen Körper und ihrer Theile entgegen, indem sie als Undurchdringlichkeit keine Zusammenfassung zu reinem Ineinander zulassen, sondern sich gegenseitig ausschließen. Und deshalb erscheint jene Zusammenfassung nur in äußerlicher Form, in Beziehung auf Lage, Bewegung und Druck der Körper gegen einander. Aber doch ist auch hier das Gewicht jedes eizelnen Körpers bis in das weit entfernte Centrum hinein wirksam und gegenwärtig, und so erscheint also doch in diesem Anfangsgesetze schon eine wesentliche innere Parallele zu jener Schlußform der ganzen Naturentwickelung. Und ein Gleiches gilt nun auch von den Formen, die sozusagen als ein Gegenbild der Schwere sich darstellen, Wärme und Licht. Denn wie in der Schwere der einzelne Körper zu dem entfernten Centrum hin zusammengefaßt ist, so ist er umgekehrt als licht- und wärmestrahlend selbst ein Centrum, das in eigenthümlicher innerer Zusammenfassung und Einheit mit der entfernten Umgebung (Peripherie) ist. Der strahlende Körper erscheint in der weitentfernten Peripherie dennoch auf innerlich einheitliche Weise als gegenwärtig. Von hier aus erscheint also Licht und Wärmestrahlung wieder als natürliche Parallele nicht nur zu der Schwere, sondern auch zum Organischen und Geistigen, das ja gleichfalls eine solche innerlich einheitliche Durchdringung eines räumlich Entfernten ist. In einer derartigen innern Zusammenfassung mit dem allgemeinen Weltraume (oder dem kosmischen Ganzen) erscheinen nun vor Allem die selbstleuchtenden Weltkörper, die Fixsterne oder Sonnen; und dieser lichte und glühende Zustand wird nicht nur von der Naturwissenschaft jetzt allgemein als der noch unentwickeltere und anfänglichere betrachtet gegenüber von dem dunkeln und kalten

Zustande der Planeten, sondern es liegt auch unmittelbar in der Erscheinung selbst, daß der leuchtende und glühende Körper noch nicht so selbstständig und individuell für sich besteht, wie der gegen außen gleichgültige, so zu sagen selbstisch auf sich bezogene, kalte und dunkle Körper. Auch in dem lichten und glühenden Anfangszustand der Weltkörper erscheint also wieder, wie in der Schwere, als das Charakteristische die unselbstständige innere Zusammenfassung des Einzelnen mit dem Ganzen, während das Kalte und Dunkle schon ein selbstständiger entwickeltes Theildaseyn ist. Ja es ist leicht einzusehen, daß wenn wir die Schwere in ihrer ganzen Reinheit und Herrschaft dächten, d. h. als rein unselbstständige Zusammenfassung der Theile, ohne jene individuellen Körperformen, welche einer solchen Zusammenfassung Widerstand leisten, daß dann die Schwere selbst Wärme und Licht als Gegenformen an sich haben müßte. Denn wenn die Theile kraft der Schwere rein unselbstständig mit dem übrigen Ganzen zusammengefaßt wären, so wären sie ja auch ebendamit in unselbstständiger innerer Zusammenfassung mit ihrer ganzen Umgebung, d. h. wären licht- und wärmestrahlend, wie wir dies Alles noch klarer im Späteren sehen werden.

Jedoch auch in den kalten und dunkeln Theilformen unserer irdisch-elementarischen Natur fehlt doch keineswegs die Hinweisung auf jene anfängliche Grundform. Nur muß der nothgedrungenen Kürze wegen diese Nachweisung auf das Spätere verschoben werden, wo sie ohnedies gründlicher und durchgreifender geschehen kann. Wir weisen also hier nur ganz kurz darauf hin, daß ja nach dem Früheren auch die Luft noch als eine solche unentwickelte Anfangsform erscheint, deren Theile, obgleich sie auseinanderstreben, sich doch noch unselbstständig zusammenfassen lassen. Und ebenso erscheint theils die chemische Verbindung der Stoffe noch fortwährend als eine unselbstständige Zusammenfassung derselben, theils vermag ja die Wärme in ihrer gesteigerten Macht fortwährend auch die festesten Eigenformen wieder in jene unselbstständige innere Beziehung nach außen zu versetzen, die wir licht und glühend nennen.

Durchweg also weisen die reinen Erscheinungsthatsachen zurück auf eine anfängliche Grundform unselbstständiger und innerlich einheitlicher Zusammenfassung der Theile mit dem Ganzen. Wie hierzu die Körperformen unserer unorganischen Natur als ein einseitiger Gegensatz erscheinen, so erscheint dagegen das Organische und Geistige wie eine erneute höhere Einigung jenes ursprünglichen Grundes mit den individuell ausgebildeten Theilformen selbst. Alles also drängt uns zu der Frage, wie jene anfängliche Grundform selbst zu erklären sey, die wir, weil sie von allen schon individuellen Körperformen noch absieht, die reine Schwere oder die individualitätslose reine Zusammenfassung nennen können? Aus der eigenthümlichen Besonderheit der Körperformen läßt sie sich natürlich nicht erklären, da ja diese in ihrer Undurchdringlichkeit oder ihrem individuell ausschließenden Wesen sich der Zusammenfassung entgegensetzen. Sie können also wohl zufolge ihrer verschiedenen Dichtheit ein specifisches (größeres oder kleineres) Gewicht begründen, nicht aber die Schwere überhaupt. Vielmehr sind ja alle bestimmten Arten der Körper und Stoffe schon etwas individuell Besonderes, insoweit Selbstständiges, während in der Schwere vielmehr die Seite ihrer reinen Unselbstständigkeit (oder die des Individualitätslosen) sich darstellt. Alle individuellen Körper sind in diesem Sinne schon ein wesentlicher Gegensatz gegen die Schwere und müssen diese schon zur Voraussetzung haben, da überall in der Natur das noch Unselbstständige, unfrei Individualitätslose dem selbstständig Individuellen vorausgeht. Ja auch an den einzelnen Körpern selbst erscheint die Undurchdringlichkeit nicht als eine schlechthin allgemeine und letzte Eigenschaft, denn wir haben ja schon bei der Luft und bei der chemischen Verbindung der Stoffe gesehen, daß sie sich als eine unselbstständige Zusammenfaßbarkeit zu wirklichem Ineinander darstellen. Da nun also die Schwere allen bestimmten Formen der Körperlichkeit schon vorausgehen muß, so bleibt uns zur Erklärung derselben nichts mehr übrig als die ursprüngliche Ausdehnung oder Räumlichkeit selbst, und die Erklärung der Schwere

in ihrer Urform wird so zugleich eine Erklärung des Körperlichen oder Materiellen selbst seyn.

Jetzt an diesem entscheidenden Punkte, zu dem uns die Consequenz der reinen Erscheinungen selbst hingedrängt hat, knüpfen wir nochmals an diese mit einer höchst einfachen Reflexion an. Indem wir auf unseren Füßen stehen, so drängt sich bekanntlich die ganze Schwere unseres Körpers in diesen als dem Schwerpunkte zusammen. Zufolge des stetigen Zusammenhanges der Theile ist das Gewicht aller, vom Kopf bis zu den Füßen herab, eben in diesem letzteren, räumlich von ihnen entfernten Theile gegenwärtig und wirksam. Alle, auch die räumlich entfernten Theile wirken auf einheitliche Weise zusammengefaßt in den Füßen. Ganz analog erklärt sich nun die ursprüngliche Schwere oder Zusammenfassung selbst.

Auch die ursprünglichen Raumtheile nämlich gehen auf stetig ununterbrochene Weise in einander über; was wir in Gedanken etwa als gegen einander abgegränzt und getrennt vorstellen, ist sachlich vielmehr so gut, wie alle anderen Theile, ein stetig oder ununterbrochen zusammenhängendes Daseyn, und ist es um so mehr, als wir hier, in der ursprünglichen Ausdehnung selbst, noch gar nichts von besonderen und unterschiedenen Körperformen haben. Kein Theil der ursprünglichen Ausdehnung ist also wirklich für sich; das Daseyn eines jeden ist nur in innerlich stetiger Einheit mit dem aller andern, also auch der räumlich weit entfernten Theile. Von allen Seiten her also bilden die ursprünglichen Raumtheile eine stetig zusammengefaßte Einheit; denn da keiner für sich ist, so ist also sein Daseyn nur in der innern Zusammenfassung mit dem aller andern. Welche Richtung hat denn nun aber eine solche einheitliche Zusammenfassung der Theile, die von allen Seiten her gleichmäßig stattfindet? Sie ist, wie Jedem klar ist, nur nach dem Mittelpunkte, dem Centrum zu. In diesem ist von allen Seiten her das Daseyn aller Theile innerlich zusammengefaßt und gegenwärtig. Nur hier also ist die Existenz aller Theile in wirksamer intensiver Weise vorhanden, dagegen nicht

in dem äußeren Umkreise, nicht in der Peripherie selbst, die sich eben im Centrum zusammenfaßt. Sonach haben wir jetzt den natürlichen und nothwendigen Gegensatz des Centrums als der kugelförmig zusammengefaßten Einheit, oder des Weltkörpers, und andererseits des bloßen Weltraumes, der in diesem Centrum ursprünglich sich zusammenfaßt. Allein die reine Unendlichkeit selbst hat freilich kein Centrum; nur eine begränzte Sphäre hat ein solches. Da nun also jene Zusammenfassung im Wesen der Ausdehnung liegt und doch nur in einer begränzten Sphäre sich verwirklichen kann, so ist sie für die unendliche Ausdehnung selbst auch nur in einer unendlichen Vielheit von Mittelpunkten oder Weltkörpern vorhanden.

Innerhalb dieser ursprünglichen kosmischen Schwere nun, durch welche die Körperlichkeit selbst erst begründet wird, ist also noch gar kein Unterschied besonderer und individueller Stoffe und Körperformen da; sie ist noch eine gleichförmig unselbstständige Zusammenfassung aller Theile zu einem individualitätslosen Ineinander. In dieser ausschließenden und ursprünglichen Gestalt sehen wir nun die Schwere freilich nicht mehr, sondern wir sehen sie nur an den besonderen Stoffen und Körperformen, die sich der reinen Zusammenfassung zugleich schon entgegensetzen. Allein jener allgemeine innerlich stetige Zusammenhang des Ausgedehnten, auf dem die Schwere beruht, kann doch niemals untergehen; er macht sich auch noch an den individuellen Stoffen und Körpern als Schwere geltend, und je mehr sie selbst schon zufolge ihrer Dichtheit eine intensive Zusammenfassung sind, desto stärker und intensiver drängt dieselbe zu dem gemeinsamen Centrum hin.

So lange dagegen die Schwere in jenem obigen Sinne noch ausschließend herrscht, tritt nun auch das ein, was wir schon oben hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Wärme und Licht fanden. Indem der Weltraum (oder die Peripherie) auf unmittelbar einheitliche, innerlich zusammengefaßte Weise in dem Centrum da ist, so muß auch ebenso dieses in entsprechender unmittelbarer Einheit mit der ganzen räumlich weit entfernten Peripherie seyn, ist als we-

sentliche innere Rückbeziehung zu ihr. Es ist also in ihr gegenwärtig vorerst als unmittelbare Gegenwirkung gegen die von außen hinein gerichtete Zusammenfassung, d. h. als Wärme, die also ihrer Natur nach auf Expansion und Verdünnung des Centrums wirkt, während die bloße Schwere rein concentrirend wirkt. Allein das Centrum muß auch aus dem obigen Grunde nicht bloß als jene Gegenwirkung, die in der Wärme vorhanden ist, sondern zugleich seinem eigenen Wesen nach (oder an sich selbst) auf gewisse Weise in der entfernten Peripherie oder dem Weltraume gegenwärtig seyn. Es kann zwar nicht seiner vollen Realität nach in ihm da seyn, da es ja den wesentlichen Gegensatz zu ihm bildet; allein es muß doch soweit in ihm gegenwärtig seyn, daß es ebenso als wesentliche innere Einheit mit ihm, wie andererseits als ein außerhalb bleibendes, von ihm geschiedenes, in ihm offenbar ist, d. h. es scheint in die Peripherie (oder den Weltraum) herein als Licht. Denn in diesem bleibt ja das leuchtende Object ebenso außerhalb, scheint nur nach seiner abgegränzten Außenseite herein, wie es doch andererseits selbst, nach seinem eigenen Wesen, darin erscheint, statt, wie in der Wärme, bloß nach seiner Wirkung. Wie also das Gewicht eines weit entfernten Theiles dennoch kraft des stetigen Zusammenhanges der Theile in dem Schwerpunkt und Centrum da ist, so ist umgekehrt kraft derselben stetigen Einheit das lichte Centrum in der weit entfernten Peripherie gegenwärtig.

Die ursprünglichen Weltkörper sind also wegen dieser unmittelbar kosmischen Rückbeziehung heiß und licht; sie sind Sonnen. So wenig eine Körperlichkeit ohne Schwere ist, so wenig kann die ursprüngliche Körperlichkeit kalt und dunkel seyn. Denn auch dies wäre, wie die Freiheit von der Schwere, ein widersinniges reines Fürsichbestehen des Körpers, während er ursprünglich nur in Einheit mit dem kosmischen Ganzen, d. h. warm und licht ist. Und so liegt denn jenes höchste aller Wunder, das der Anblick des Sternenhimmels uns bietet, jetzt nach seinem einfachen Grunde vor

Augen. Innerlich stetige Einheit und Zusammenfassung zum Mittelpunkt, und eben darum auch innerliche Einheit dieses Mittelpunktes mit der gesammten Peripherie, die sich in ihm zusammenfaßt, — diese ist es, was die Tiefen des Alls mit dieser Unzahl strahlender Welten füllt, was sie ebenso wie bloße Punkte in den Weiten des Weltraumes erscheinen läßt, wie sie doch eben darin mit siegreich strahlender Macht ihn durchdringen. Ohne jene ursprüngliche stetige Einheit der Theile, oder was dasselbe heißt, bei einseitigem Fürsichseyn derselben wäre Nichts, wäre die ewige Nacht und die ewige Leere. — Und jetzt erst sehen wir auch die natürliche innere Analogie, in der schon diese ersten Grundformen mit dem Organischen und Geistigen stehen. Denn daß auf innerlich stetige Weise die räumlich entfernten Theile im Mittelpunkte gegenwärtig und zusammengefaßt sind, und ebenso dieser, obgleich von ihnen geschieden, doch selbst zugleich in ihnen, in dem räumlich entfernten Umkreise, gegenwärtig ist und sie durchbringt, dies ist ja auch, freilich in einem noch weit vollkommeneren Sinne, das Verhältniß der Seele und ihrer Leiblichkeit, und nur von einem solchen Anfang aus wird auch jener Schlußpunkt begreiflich.

Dagegen zeigt es sich nun als der Grundfehler der jetzigen Theorie, daß sie mit der Vorstellung getrennter letzter Atome eine falsche äußerliche Selbstständigkeit der ursprünglichen Theile gegen einander annimmt. Denn so läßt sie nicht nur die Schwere und die Grundlage aller Stofflichkeit unerklärt, sondern sie muß auch Licht und Wärme, statt aus jenem ursprünglichen inneren Einheitsverhältniß, vielmehr auf äußerlich mechanische Weise aus einer sich fortpflanzenden Wellenbewegung erklären und zu dem Unding eines von der Schwere freien (imponderabeln) Stoffes greifen, während gerade umgekehrt eben die ursprüngliche Schwere oder Zusammenfassung auch an sich selbst die innere Einheit mit der Peripherie ist, Wärme und Licht also in ihrer ursprünglichen Form so zu sagen nur die rückwärts gewendete Schwere selbst sind. Aber freilich ist es hier nicht möglich, auf alle die einzelnen Erscheinungen, welche die Theorie in ihrem Sinne

gedeutet hat, einzugehen und nachzuweisen, wie jene Fälle, wo angeblich Lichtwellen sich gegenseitig schwächen sollen (die sogenannte Interferenz, auf welche sich die Theorie hauptsächlich stützt), vielmehr von Anfang auf einem stetigen Ineinanderwirken von Licht und Dunkel beruhen, oder wie in der Brechung des weißen Lichtes die farbigen Strahlen überhaupt erst entstehen u. s. w. Nur so viel sey gesagt, daß das Obige nicht weniger auf einer eindringenden Erklärungsweise dieser verwickelteren Erscheinungen, als auf jenen allgemeinen Gründen beruht, und daß auch hier die natürliche und in der Erscheinung selbst wurzelnde Erklärung sich in einer ganz anderen widerspruchsfreien Weise bewähren wird, als die künstliche und gegen die Erscheinung selbst fremdartige physikalische Hypothese *).

Jene stetige innere Einheit und Zusammenfassung des Ausgedehnten bringt nun aber, wenn sie auch zunächst in begränzten Sphären sich verwirklicht, doch nothwendig auch eine Beziehung dieser besonderen Mittelpunkte auf einander mit sich. Derselbe allgemeine Grund, zufolge dessen sie diese selbstständigen Weltkörper sind, setzt sie auch ebenso in relative Zusammenfassung (oder Anziehung) zu den übrigen, obwohl ihre Eigenschwere dieser zugleich entgegenwirkt. Beide Seiten also, die selbstständige Eigenschwere und das Hinstreben zum fremden Schwerpunkte, müssen immer zugleich sich geltend machen, deshalb, weil sie sich als gegenseitige Ergänzung zu einander verhalten. Allein da sie einander ebensosehr entgegengesetzt sind, sich insoweit ausschließen, so können sie sich nur dadurch verwirklichen, daß sie ebenso mit einander wechseln. Es muß also eine wirkliche Annäherung zum fremden Centrum stattfinden, auf welche wieder kraft der Eigenschwere eine Entfernung von demselben folgt. Allein auch schon in jener Annäherung muß zugleich die Eigenschwere beschränkend einwirken, und umgekehrt muß in der Entfernung von dem fremden Centrum zugleich noch die Anziehung

---

*) Ueber Brechung, Farbenspectrum, die sogenannte Interferenz u. s. w. vergl. bis auf Weiteres die obengenannten „Grundzüge 2c."

zu demselben wirksam seyn. Alles dies zusammen begründet die elliptische Bahn; denn in dieser wechseln ebensosehr Annäherung und Entfernung, wie andererseits beide immer zugleich sind, nie ein reines Hinzu und ein reines Hinweg stattfindet. (Von einer erst durch die Bewegung selbst entstandenen und als solche geradeausgehenden Triebkraft, wie sie bei den Planeten mit in Rechnung kommt, kann hier deshalb noch nicht die Rede seyn, weil es sich noch nicht um eine bloß äußerliche Bewegung für sich selbst fertiger, d. h. gegen den Weltraum beziehungsloser und rein selbstständiger Körper handelt, sondern, wie aus dem Früheren erhellt, um die fortrückende unmittelbar kosmische Zusammenfassung selbst, in der die Urkörper ihr Wesen haben). Und so ist nun selbst die Gravitation der Urkörper innerlich analog mit den Vorgängen des organischen und geistigen Lebens. Denn auch in diesem ist ja die nach außen gerichtete (oder objective) Lebensbeziehung zwar immer zugleich mit der innerlich zusammenfassenden (oder subjectiven); allein sie wechselt auch fortwährend mit ihr. Auf das einseitig empfängliche, von außen her bestimmte Verhalten folgt wieder das selbstthätig von innen aus bestimmende, auf das Gefühl das Wollen, dann wieder das empfängliche Auffassen u. s. w. Und so ist auch in der Gravitation das selbstständige in sich Verharren und die unselbstständige Beziehung nach außen immer ebenso zumal, wie als Wechsel vorhanden.

Doch verfolgen wir nun jene Zusammenfassung, auf der die Urkörper selbst beruhen, nach ihrer weiteren Consequenz, so geht also dieselbe rein zum Centrum hin, rein nach innen. Aber dieser rein innerlichen Richtung steht die äußerliche, unmittelbar kosmische Rückbeziehung in Wärme und Licht entgegen. Die Wärme vor Allem, als unmittelbare Gegenwirkung gegen die zum Centrum gehende Zusammenfassung, wirkt ausdehnend und versetzt in die unselbstständige Beziehung nach außen, während die Schwere in ihrer Consequenz rein nach innen strebt. So kann sich also in der bisher betrachteten Form diese Consequenz noch nicht vollkommen verwirklichen, und doch muß sie dies, da

sie im ersten und ursprünglichsten Gesetze selbst begründet ist. Nun kann freilich nicht die ganze Masse des Urkörpers sich aus jener warmen und lichten Rückbeziehung losreißen; denn diese ist ja mit seinem eigenen Ursprung unzertrennlich verbunden. Allein wenigstens in einem nach innen gewendeten Theile der ursprünglichen Masse muß sich die volle Consequenz der rein nach innen gehenden, innerlich einheitlichen Zusammenfassung vollziehen. Dieser Theil, der sich als ein rein nach innen strebendes unmittelbares Ganzes zusammenfaßt, steht aber ebendamit im wesentlichen Gegensatz zu der übrigen Masse des Urkörpers, bei welcher ja die Schwere oder Zusammenfassung zugleich noch mit jener umgekehrten äußerlich kosmischen Rückbeziehung behaftet ist. Jener Theil folgt im Gegensatz gegen diese übrige Hauptmasse einer rein innerlichen Eigenschwere; er kann sich also nicht mehr mit der übrigen Masse zusammenfassen, sondern setzt sich im Gegensatz zu ihr als eigenes Centrum, scheidet sich also aus dem Urkörper los als ein rein nach innen gerichtetes Ganzes, und so entspringt nun die planetarische Welt, die also schon von Anfang, als ein rein und selbstständig auf sich bezogenes Centrum, zum kalten und dunkeln Zustande hinstrebt, obwohl sie zufolge der unselbstständigen reinen Zusammenfassung aller Theile, in der sie anfangs noch begriffen ist, relativ noch glühend und feurig ist. Da nun also dieser Entwickelungsproceß nicht mehr den gesammten Urkörper angeht, sondern nur noch für einen Theil gilt, so kann er ebendamit mehrmals und, wie wir sehen werden, in verschiedenen Entwickelungsstufen sich wiederholen, so daß daraus eine Vielheit von planetarischen Körpern sich ergiebt. Diese bleiben zwar kraft der allgemeinen kosmischen Schwere an die Gravitation um den Urkörper gebunden; allein in sich selbst folgen sie nun einer ganz andern Entwickelung. Zunächst nämlich hat sich zwar in ihnen die reine Zusammenfassung, als die nach innen gehende, vollendet; allein andererseits ist sie nun ebendamit selbstständig für sich, ist aus dem ursprünglichen unmittelbar kosmischen Zusammenhang, der im Urkörper ist, herausgetreten. Eben dieser ursprüngliche Zusam-

menhang aber war ja der Grund, daß alle Theile noch rein gleichmäßig und unselbstständig zum Centrum (oder zum Ganzen) sich zusammenfaßten. Dieser Grund ist also mit dem Heraustreten aus dem Urkörper selbst hinweggefallen. Die Theile des losgeschiedenen planetarischen Körpers sind nicht mehr, wie die ursprünglichen kosmischen Raumtheile, bloße unselbstständige Durchgangspunkte der anfänglichen Zusammenfassung, sondern wie sie selbst schon Resultat einer Zusammenfassung, selbst schon Körperlichkeit sind, so sind sie auch insofern für sich, als ja der ganze Planet selbstständig auf sich bezogen ist und für sich besteht. Folglich müssen sich nun auch seine Theile nach ihrem selbstständigen Fürsichseyn geltend machen, im Gegensatz gegen ihre einseitige und rein selbstlose Zusammenfassung zum Ganzen, in der sie anfangs begriffen sind. Die äußeren Theile machen sich geltend gegen ihre einseitige Zusammenfassung mit den inneren, und wiederum diese gegen ihr unfreies Ineinander mit den äußeren. Und so entsteht jetzt in jedem Theile, zunächst aber an dem äußeren Umkreise, wo dieses Streben sich zuerst bethätigen kann, ein Auseinanderstreben der vorher noch rein zusammengefaßten Theile, ein Streben zu selbstständigem Fürsichseyn. Es beginnt die selbstständige Reaction der Theile gegen die anfänglich einseitige Herrschaft der Schwere (oder des Ganzen). Diese selbstständige Theilentwickelung aber ist eben als ein Selbstständig- und Gleichgültigwerden der Theile gegen einander auch eine fortschreitende Erkaltung und Verdunkelung, zumal da der ganze Planet auch zu dem Weltraum nicht mehr in jener unmittelbaren inneren Beziehung steht, wie der Urkörper, folglich auch durch diesen Gegensatz zum kalten Weltraume immer mehr erkaltet.

Denken wir nun jenen Entwickelungsproceß in seiner reinsten und nächsten Consequenz, so schnellt die ganze ursprünglich zu einem Ineinander zusammengefaßte Masse in allen ihren Theilen immer vollständiger auseinander; alle ihre Theile treten gegen einander zu selbstständigem Fürsichseyn heraus, so daß sie zuletzt in sich selbst nur noch ein Minimum von Zusammenfas-

sung darstellen, die größte Verdünnung erreicht haben. Denn gänzlich kann natürlich jene Zusammenfassung nicht verschwinden, da sie sonst gar nicht mehr Körperlichkeit wäre. Aber doch ist also die ursprüngliche beherrschende Einheit nun einseitig verloren gegangen im auseinandergetretenen Theildaseyn; ja die bewegende Kraft, mit der die Theile auseinandergetreten sind, wird sie sogar so von einander sondern, daß sie gar keine zusammenhängende Masse mehr bilden, sondern durch Zwischenräume getrennte Atome sind. In diesem Zustand nun sind ihrer ganzen Erscheinung nach die Kometen, als die erste und unreifste Stufe des planetarischen Daseyns. Und da hier theils das eigene Gewicht der einzelnen Theile ein so höchst geringes ist, theils der ganze Weltkörper zufolge seines zerstobenen Zustandes eine sehr geringe Anziehung zum Centrum ausübt, so kann die überkommene Fliehkraft, mit der alle Theile sich im Weltraum fortbewegen, sie in jener gesonderten Lage erhalten; die Schwere vermag hier nicht einmal mehr die getrennten Theile enger aneinander zu schließen. So sind die Kometen die erste einseitigste Reaction gegen die ursprüngliche Schwere oder Zusammenfassung, und deshalb sind sie sowohl in ihrer eigenen Beschaffenheit, als in ihren Bahnen wesentlich excentrische Körper. Das zeigt sich ja theils in dem ungeheuer langen Schweif, durch den sich so viele auszeichnen, diesem augenfälligsten Gegensatz gegen die concentrirte Kugelform; theils zeigt es sich in ihrer übrigen Beschaffenheit, in ihrer außerordentlichen Dünnheit, die selbst an ihrem Kerne noch zu bemerken ist, und in dem eigenthümlichen atomartig gesonderten Verhältniß ihrer Theile, das man auch von astronomischer Seite deshalb annimmt, weil sie das Licht, das durch sie hindurchgeht, nicht brechen. Als einseitig zerstobenes Theildaseyn haben sie ferner keine wahrhaft innerliche Eigenschwere (oder Zusammenfassung) mehr; sie sind nur noch zufolge ihrer von früher überkommenen Bewegung selbstständige Schwerpunkte, und zwar kann diese Bewegung sich gegenüber von der kosmischen Schwere (oder Anziehung zum Urkörper) eben deshalb länger erhalten, weil ihre specifische Schwere eine

so höchst geringe ist. Aber weil sie doch keine **innerlich** begründete Eigenschwere mehr haben, so liegt ihr Schwerpunkt, ihr **Kern**, unselbstständig gegen die Sonne zu, während der Schweif, der vorzugsweise das **auseinandergetretene** Theildaseyn darstellt, in der entgegengesetzten, von der Sonne abgekehrten Richtung liegt. Und ebenso erklärt sich nun endlich das Excentrische ihrer elliptischen Bahnen. Denn während, wie wir früher schon sahen, die innerlich begründete Eigenschwere ihrer Natur nach immer nur in Einheit mit der sie ergänzenden Anziehung zum fremden Centrum wirkt, also niemals einfach gerade aus wirkt, so wirkt dagegen die bloß überkommene, d. h. erst durch die Bewegung selbst entstandene Kraft immer nur gerade aus (daher sie auch Tangentialkraft heißt). Die Kometen nun werden im Unterschied von den Planeten nur noch von dieser letzteren Kraft in ihrer selbstständigen Bewegung erhalten, und deshalb entsteht hier ein viel **schrofferer Wechsel** zwischen der Annäherung zum Urkörper und der Entfernung von ihm, d. h. die elliptische Bahn ist viel excentrischer. Auch das Systemlose und Regellose, das die Bahnen der Kometen in ihrem Verhältnisse zu einander und zu denen der Planeten zeigen, daß sie nämlich alle möglichen Winkel mit der gemeinsamen Hauptebene der Planetenbahnen (der des Sonnenäquators) bilden, und daß sie vielfach in umgekehrter Richtung laufen, erklärt sich aus der Entstehung der Kometen als einseitig zerstobener Massen, die eben hierdurch ganz verschiedene Bewegungsrichtungen erhalten konnten. In jeder Beziehung also bilden die Kometen innerhalb der **kosmischen** Verhältnisse die Analogie zu dem, was in der irdisch-planetarischen Natur das einseitige Theildaseyn der unorganischen Welt ist, nur daß die Kometen ein noch weit einseitigeres, ebendarum aber auch weit einförmigeres Theildaseyn sind.

Während nämlich **in** den Kometen einseitig das Fürsichseyn der Theile sich geltend macht, so ist ja dagegen die **innerliche Einheit** der Theile eine ursprüngliche, im unmittelbaren Wesen der Ausdehnung liegende Bestimmung, die als solche sich weit vollständiger erhalten muß, als es in den Kometen geschieht.

In diesen hat sich die ursprüngliche Zusammenfassung nur deshalb so einseitig aufgelöst, weil dieselbe ihrem Wesen nach selbst noch einseitig kosmischer Art, noch nicht zu wahrhaft individueller Einheitsform reif war und deshalb mit dem Heraustreten aus dem kosmischen Zusammenhange des Urkörpers einseitig zergehen mußte. Dagegen macht sich nun in den eigentlichen Planeten, obwohl auch sie jene selbstständige Theilentwickelung durchmachen, ebensosehr die andere Seite, die innerliche Zusammenfassung der Theile mit einander, selbst auf individuelle eigenthümliche Weise geltend, und damit erst entsteht nun ein mannichfaches Reich der verschiedensten Einheits- und Zusammenhangsformen. Aus demselben Grunde aber, weil sonach die Seite der innerlichen und ursprünglichen Einheit der Theile sich in ganz anderer Weise behauptet, bleibt auch der innere Kern des Planeten ohne Vergleich länger in seiner ursprünglichen noch rein unselbstständigen Zusammenfassung, behält also seine innerliche Eigenschwere, und deshalb sind die Bahnen der Planeten theils weit weniger excentrisch, theils mehr einer gemeinsamen Hauptebene angehörig, nämlich derjenigen, in welcher sich ihr Urkörper um sich selbst bewegt, und ebenso ist ihre Richtung dieselbe. Wie also die Planeten in sich selbst eine ganz andere Einheit sind, als die Kometen, so sind sie auch unter sich weit mehr ein einheitliches System. Allein allerdings gehen auch sie ihrem letzten Ziele nach dem Uebergewichte der selbstständig besonderen Eigenformen entgegen; ihr innerer noch unmittelbar zusammengefaßter Kern geht immer mehr im Laufe der Zeit in diese besonderen Formen über, und so müssen auch sie schließlich aufhören, innerlich ein wahrhaft Ganzes zu seyn oder eine innerliche, unmittelbar einheitliche Eigenschwere zu haben. Ebendamit aber müssen sie schließlich der kosmischen, zum Urkörper hingehenden Schwere erliegen; denn wie keine bloß überkommene Bewegung ihr Daseyn hervorgerufen hat, so vermag sie es auch nicht auf die Dauer zu erhalten. Also eben indem sie überwiegend zu selbstständig individuellen Theilformen sich ausgebildet haben, verlieren sie damit ihre innere Selbst-

ständigkeit und sinken in ihren Urgrund zurück, so wie der organische Leib, wenn die zusammenfassende Einheit aus ihm entflieht und seine Theile einseitig selbstständig geworden sind, in die elementarische Natur zurücksinkt, aus der er genommen ist.

Indessen die selbstständige Theilentwickelung kann noch ungleich weiter gehen, als zur bloßen Bildung von Eigenformen auf den Planeten selbst. Indem nämlich in den Anfängen seiner Entwickelung ein Theil gegenüber von der übrigen noch unselbstständig zusammengefaßten Masse des Planeten im selbstständigen Bildungsstreben schon weiter vorgerückt seyn kann, so steht er ebendamit nicht mehr unter dem gleichen Einfluß der Schwere, wie jene noch rein zusammengefaßte übrige Masse; er kann also, und muß nach Umständen durch die Schwungkraft, welche die Achsendrehung des Planeten hervorbringt, einen viel stärkeren Impuls erhalten als das übrige Ganze, so daß er sich kraft desselben völlig losreißt und nun, kraft dieser selbstständigen Bewegung, die er erhalten hat, um den Hauptplaneten rotirt, als Trabant, als Mond. So ist also vor Allem unser Erdmond als die Ausscheidung des einseitigsten und frühesten Theilstrebens unserer Erde zu betrachten; und damit stimmt zusammen, daß er gerade die Formen nicht zeigt, in welchen das Theildaseyn noch am unentwickeltsten und am unselbstständigsten zusammengefaßt ist, Luft und Wasser. So erscheint er auch in diesem Sinn als das wahre nächtliche, d. h. im einseitigen Theildaseyn erstarrte Gegenbild des lichten Urkörpers, in welchem vielmehr noch die unmittelbare Zusammenfassung aller Theile mit dem kosmischen Ganzen herrscht. Obwohl nun aber die Monde schon ganz der einseitigen Theilbildung angehören, so haben sie doch mit den Planeten die Ausbildung zu individuellen Zusammenhangs- oder Einheitsformen gemein (im Gegensatz gegen die Kometen); nur daß sie keine innerlich begründete Eigenschwere haben, sondern ihre Selbstständigkeit rein jener mitgetheilten Schwungkraft verdanken und deshalb auch in der Bahn um ihren Hauptplaneten ein Mittelding zwischen der selbstständig planetarischen Bewegung und der unselbst-

ständigen Schwere bilden, die einem bloßen einzelnen Theile eines Weltkörpers zukommt. Deshalb kehrt der Mond der Erde immer nur dieselbe Seite zu, und hat auf dieser, als dem Schwerpunkte, eine Anschwellung (Ausbauchung).

Doch werfen wir nun, ehe wir an den Entwickelungsgang unserer Erde selbst gehen, noch einen Blick auf den Urkörper zurück. Auch er kann sich jener rein nach innen (zum Centrum) gehenden Consequenz der Schwere nicht ganz entziehen; auch in ihm muß sich statt der äußerlichen, d. h. heißen und lichten Rückbeziehung auf die Peripherie vielmehr ein analoges Streben geltend machen, wie das, welches zum Ursprung der planetarischen Welt führte. Allein da er doch zugleich seiner Natur nach in jener Rückbeziehung bleiben muß, und zwar vor Allem an seiner Oberfläche, die ja in der unmittelbarsten und nächsten Einheit mit der Peripherie oder dem Weltraume steht, so kann jenes rein innerliche Streben in ihm sich nicht zu einem selbstständig neuen Ganzen zusammenfassen, wie in den Planeten, sondern es ist ebendamit ein bloßes Theilstreben, das also unmittelbar zu individuellen und dunkeln Theilformen nach Art der irdischen hinführen würde, wenn dieselben nicht immer wieder in die glühende und lichte Einheit des Ganzen und vor Allem der beherrschenden äußeren Hülle aufgelöst würden. So erklärt sich die Erscheinung der Sonnenflecken, die auf ein dunkleres Innere der Sonne hinweisen, die aber in fortwährendem Processe begriffen erscheinen, immer wieder vor der gleichsam wieder zusammenwachsenden lichten Hülle weichen. Der Rand jener Flecken selbst wird als zackigt und zerrissen geschildert, so daß man seltsamer Weise an spröde und feste Massen erinnert werde, während doch bei dieser ungeheuren Gluth von solchen gar nicht die Rede seyn könnte. Aber so unerklärlich diese Form von irdischen Analogien aus ist, so erklärt sie sich doch von selbst aus dem Obigen. Denn während die rein kosmische und unterschiedslose Zusammenfassung die Form des Concentrirten und Runden hat, so muß jenes besondere Theilstreben vielmehr als ein relatives Zerreißen dieser zusammengefaßten Einheit erschei-

nen, also als zerrissene und zackigte Trübung der lichten Hülle. Auf diese Weise nun wird das rein ursprüngliche Licht der Sonne zugleich zu einem erst secundären, d. h. erst durch Auflösung dunklerer Formen entstandenen und ebendeshalb getrübten; und dies stimmt von selbst mit den neuesten Entdeckungen, denen der sogenannten Spectralanalyse zusammen, wonach gewisse dunkle Linien, welche in dem durch Brechung entstandenen farbigen Sonnenspectrum regelmäßig wiederkehren, auf das Vorhandenseyn bestimmter unselbstständig aufgelöster Stoffe, wie Eisen, Natrium u. s. w. hinweisen.

Indem nun also auch im Urkörper, der von der kosmischen und nach außen gewendeten Macht der Wärme und des Lichts beherrscht wird, doch zugleich das innerlich individuelle Streben vorhanden ist, so stellt sich jetzt erst diese unentwickeltste Anfangsform als völliges Gegenbild der Schlußform dar. Denn so wie im Menschen vor Allem die äußere leibliche Hülle beherrscht ist durch die innerlich zusammenfassende selbstständige Einheit, so wird umgekehrt im Urkörper jene innerliche Richtung unfrei beherrscht durch die äußerliche und kosmische, d. h. heiße und lichte Natur der Hülle. Aber auch zur planetarischen Natur überhaupt bildet jenes Verhältniß die gerade Umkehrung; denn während in den Planeten die Ausbildung der individuellen Formen zunächst nach der Oberfläche hin geschieht und ihr innerer Kern unterschiedslos zusammengefaßt bleibt, so kann dagegen im Urkörper das innerliche Streben auch nur erst nach innen sich regen, während an dem nach außen, auf den Weltraum bezogenen Umkreise auch nothwendig die äußerliche Macht von Wärme und Licht herrscht.

Auch der anfänglichste Zustand der Erde nun wäre nach dem Früheren als eine noch rein selbstlose und unterschiedslose Zusammenfassung aller Theile zu denken, nicht als eine bloße Mengung der besonderen Stoffe, wie es die gewöhnliche Theorie sich vorstellt. Denn darin wären diese selbst in einer falschen und unerklärten Weise schon vorausgesetzt. Sondern jener Urzustand ist ein über alle Theile noch rein übergrei-

fendes Ineinander derselben, ausschließende Herrschaft der Schwere, die aber eben als solche auch noch ein glühender Zustand ist, freilich nur noch ein relatives Glühen, nicht wie das des Urkörpers. Die selbstständige Theilentwickelung aber, die sich unmittelbar an die Losscheidung des Planeten selbst knüpft, wird auch hier zunächst damit beginnen, daß an der Oberfläche die unfrei zusammengefaßten Theile unmittelbar auseinanderstreben, sowie jetzt noch an der Luft, dieser äußersten Umhüllung der Erde, dies elastische Auseinanderstreben der Theile bemerklich ist. Allein indem die Theilentwickelung zunächst nur in diesem Auseinanderstreben besteht, ohne auch schon auf eine individuelle Einheitsform zu gehen, und doch andererseits dem Früheren zufolge jetzt auch die innerliche Einheit der Theile ihr Recht behauptet (im Unterschied von den Kometen), so bleibt ebendamit noch die unselbstständige Zusammenfaßbarkeit der Theile, ihre Comprimirbarkeit zu einem verdichteten Ineinander, so daß die Luft eben hierin noch am unmittelbarsten auf den anfänglichen Urzustand zurückweist. In dieser Zusammenfaßbarkeit der Luft haben wir also ihre noch unselbstständige individualitätslose Seite, in ihrem Auseinanderstreben dagegen ihre frei individuelle. Freiheit und Selbstständigkeit des Seyns, dies letzte Ziel der natürlichen Entwickelung, erscheint in der unmittelbarsten und äußerlichsten Form schon im Auseinanderstreben der Luft aus unfreier Zusammenfassung. Allein indem also im Ursprunge der Luft überhaupt jene zwei entgegengesetzten Seiten sich geltend machen, die unselbstständige Zusammenfaßbarkeit, die auf den Urzustand zurückweist, und andererseits das freie Fürsichseyn der Theile, so muß sich dies auch noch auf bestimmtere Weise in ihr selbst wiederholen, als Gegensatz zweier Elemente in der Luft selbst, in deren einem, dem Sauerstoff, noch die Seite des Unselbstständigen und mit Anderem Zusammenfaßbaren überwiegt, daher es auch das schwerere ist, während im andern Elemente, dem Stickstoff, das selbstständige Streben und Fürsichseyn der Theile überwiegt, daher es auch das leichtere ist. Der Sauerstoff ist ebendeshalb, weil er noch die unselbstständige

Seite vertritt, das ursprünglich massenhaftere und wenigstens seinem Begriffe nach frühere Element. Aber eben weil in ihm die unselbstständig individualitätslose Seite überwiegt, so ist er unter allen irdischen Körpern der am unselbstständigsten nach außen offene, am meisten mit andern Körpern verbindbare, und zwar so, daß er ebendarin die ausgebildetere und festere Eigenform anderer Körper auflockert oder auflöst, Hauptträger der Verbrennungserscheinungen ist, aber auch eben durch dies Alles die wesentliche Bedingung für die Erregung und Erneuung des organischen Lebens und seines Kreislaufs. Indem er nun großentheils und schon von Anfang mit den erst noch hervorstrebenden und noch nicht verfestigten übrigen Eigenformen sich verbunden hat und ihnen so als das Zeichen ihrer Geburt aus dem anfänglichen unfreien Urgrunde anhaftet, so ist er, obgleich an sich der massenhaftere, doch im freien luftartigen Zustand der untergeordnetere Bestandtheil.

Umgekehrt ist der Stickstoff, weil er überwiegend die Seite des selbstständigen Strebens und Fürsichseyns der Theile vertritt, und zwar in der einseitigsten Form als Auseinanderstreben, auch ebendamit der Körper, der unter allen irdischen verhältnißmäßig am meisten für sich beharrt, am gleichgültigsten gegen andere und am wenigsten leicht in Verbindung mit ihnen zu bringen ist, aber ebendeshalb in der Luft selbst den weit massenhafteren Bestandtheil bildet. Obwohl er nun in seiner einseitigen Herrschaft das organische Leben unmöglich machen würde, so ist er doch eben durch sein gleichgültig für sich beharrendes Wesen nicht nur die Sicherung des individuellen Seyns gegen das einseitig Angreifende und Erregende des Sauerstoffs, sondern er ist auch, weil er in so specifischer Weise das selbstständige Fürsichseyn mit dem luftartig zusammenfaßbaren Wesen vereinigt und dadurch doch die Möglichkeit einer bildsamen Assimilirung mit fremden Stoffen in sich schließt, um so unentbehrlicher für die chemische Zusammensetzung der organischen Leiblichkeit, vor allem gerade der selbstständigeren und höheren, d. h. der thierischen und menschlichen. Er vertritt darin im Gegensatz zum

Sauerstoff die Seite ihres selbstständigen Fürsichbestehens, ist daher der unterscheidende Bestandtheil der eigentlichen (sogenannten plastischen) Nahrungsmittel. So sehen wir in Stickstoff und Sauerstoff wieder jene entgegengesetzten Pole alles Lebens vertreten, das unselstständige Offenseyn nach außen durch den Sauerstoff als Respirationsmittel, und den subjectiv auf sich bezogenen im Stickstoff, als dem specifischen Bestandtheil des selbstständigen chemischen Bestehens der Leiblichkeit.

Allein das selbstständige Theilstreben muß nun, eben weil es in seiner ersten luftartigen Form noch die unfreie Zusammenfaßbarkeit an sich hat, vielmehr auf ein solches Auseinandertreten hingehen, das sich jener *Zusammenfaßbarkeit entgegensetzt*, d. h. es geht zugleich auf eine selbstständig individuelle oder *feste Einheitsform* der Theile. Da nun aber diese feste Einheit zunächst doch nur Gegensatz gegen die unfreie Zusammenfaßbarkeit ist, also nur erst das selbstständige Außereinander der Theile schützt, so ist sie zwar für sich allein ebenso kalt als fest (d. h. *Eis*), ist aber noch nicht selbstständig gegenüber von *der* Macht, welche noch *weiter* ausdehnend wirkt, d. h. der Wärme. Durch diese wird vielmehr jene an sich selbst feste Einheit wieder zu luftartigem Auseinanderstreben, zu *Dampf*, und da also die Theile hierin ihre selbstständig feste Einheitsform verloren haben, so werden sie ebendamit durch *Druck*, zunächst den Luftdruck, wieder in einer unfreien Weise zusammenfaßbar. Diese Zusammenfaßbarkeit hat zwar im Unterschied von der Luft eine bestimmte *Gränze*, schließt aber doch eine unselbstständige Verschiebbarkeit und insoweit auch gegenseitige Zusammenfaßbarkeit der Theile in sich, d. h. sie ist *tropfbar flüssig*, ist *Wasser*. Aus dem Obigen erklärt sich von selbst das eigenthümliche und für die physikalische Theorie unerklärliche Formgesetz des Wassers, wonach es im Unterschied von allen anderen Körpern in seinem festen Zustand, als Eis, *ausgedehnter* und *leichter* ist als in seinem tropfbaren. Denn in seinem festen Zustand ist es wesentlich selbstständiges Auseinandergetretenseyn der Theile im Gegensatze gegen unfreie Zusammen-

faßbarkeit; darin liegt der gesetzmäßige Ursprung der ganzen Form. Dagegen in seinem tropfbaren, durch Wärme und Druck bestimmten Zustande ist das Wasser wieder unfreier zusammengefaßt, ist schwerer und weniger ausgedehnt. Da nun das Wasser, als diese der Luft zunächststehende Form, noch einseitig im Gegensatz gegen die unfreie Zusammenfaßbarkeit, also im festen Auseinandertreten der Theile, das Bestimmende seines Ursprungs und Wesens hat, während andere Flüssigkeiten schon von ungleich entwickelteren Stoffen herstammen, so ist auch nur dem Wasser jenes Formgesetz eigenthümlich.

Luft und Wasser also sind die Formen, welche ebenso noch den unmittelbarsten Gegensatz gegen die anfängliche unfreie Zusammenfassung (oder die einseitige Herrschaft der Schwere) darstellen, wie sie andererseits ebendeshalb noch die unselbstständigsten Formen sind. Das Wasser ist nur die unselbstständige Uebergangsform zum Festen. Die wahrhaft selbstständige Theilbildung, die im innern Entwickelungsgang des Planeten begründet ist, führt vielmehr zu einer solchen selbstständig eigenen Einheitsform der Theile, die sich überhaupt der auflösenden Macht, also auch der Wärme, entgegensetzt, und so ergiebt sich nun erst die feste Form der starren Erdrinde. Indem nun diese individuelle Einheitsform der Theile sich eben als diese bestimmte Köhasionsform zu behaupten strebt, so ist sie auch nur gerade in dieser vorhanden, und wird, wenn eine überwiegende Gewalt sie aufhebt, ebendamit überhaupt aufgehoben, zerbricht. So ist die feste Form einseitig spröde und starr, ist Erd- oder Steinform, zunächst Kieselerde, dieser massenhafteste unter den festen Stoffen. Da nun aber im innerlich gesetzmäßigen Ursprunge dieser, wie aller festen Formen (auch der des Wassers), die Einheit der Theile sich auf innerlich stetige Weise als diese bestimmte Zusammenhangsform setzt, so wird hierin auf stetige Weise die Lage und Richtung jedes Theils durch die aller anderen bestimmt; ein gleichmäßiges Formgesetz geht bestimmend durch das Ganze, und so ist dieses krystallinisch, was also die ursprüngliche innerlich

gesetzmäßige Form der festen Erdrinde überhaupt ist. Und da dies Gesetz eben auf selbstständig feste Einheitsform hingeht, im Gegensatz gegen unselbstständige Zusammenfassung und deren Kugelgestalt (wie sie den Weltkörpern und der tropfbar flüssigen Form eigen ist), so ist jene Form ebendamit geradlinigte Fläche, Ecke und Kante.

Allein da nun jene anfängliche unselbstständige Einheit der Theile eine wahrhaft innerliche war, in der die Theile nach ihrem ganzen Daseyn unselbstständig in einander übergriffen und einander bedingten, so kann die spröde Einheitsform noch nicht der volle Ausdruck der selbstständig festen Einheit seyn; denn in ihr macht sich in einer noch zu äußerlichen Weise die bloße Selbstständigkeit der Theile gegen einander geltend. Die feste Einheitsform muß sich vielmehr ebenso zu einer solchen ausbilden, in welcher eine Veränderung der Lage und Zusammenhangsform des einen Theils auch eine entsprechende in der des andern nach sich zieht. So erst ist der Zusammenhang ein innerlich modificirbarer, der auch alterirende Einflüsse zuläßt und sich in ihnen behauptet, er ist mit einem Worte gediegen, ist Metall.

Aber selbst die metallische Formbestimmtheit, so lange sie sich nur auf die Kohäsionsform bezieht, ist noch äußerlicher Art, sie erweist sich ja nur in Beziehung auf das feste Außereinanderseyn der Theile. Ihren vollen innerlichen Charakter, zu dem sie sich gleichfalls vollenden muß, erhält sie erst, indem sie zugleich zur individuellen Concentrirung der Theile, zu einem verdichteten Ineinander sich ausbildet, d. h. schweres und schließlich edles Metall wird, im Gegensatz gegen das leichte, dessen metallische Form einseitig nach der Seite der Cohäsion liegt. Diese leichten Metalle sind eben wegen ihrer noch äußerlichen Einheitsform, analog wie die rein spröde Form (d. h. die Kieselerde) von ihrem ersten noch unausgebildeten Ursprung an der unselbstständigen Verbindung mit dem auflockernden individualitätslosen Elemente, dem Sauerstoff, unterworfen, werden ebendamit ihrer metallischen Form verlustig und sind

bloße Erdmetalle, wie namentlich das, welches der Thonerde zu Grunde liegt. Dagegen sind die edlen Metalle, die durch Concentrirung, d. h. große Dichtigkeit und Schwere, durch ihre damit zusammenhängende hohe Geschmeidigkeit, Dehnbarkeit und Hämmerbarkeit, theilweise auch eigenthümlich große Feuerbeständigkeit sich auszeichnen, eben als diese geschlossenste und vollendetste Formbestimmtheit der unmittelbaren Verbindung mit dem Sauerstoff nicht mehr unterworfen, so wie auch die übrigen schweren Metalle in der Oxydirung wenigstens noch etwas von ihrem metallischen Charakter, sey es nun mehr oder weniger, behaupten. In den schweren Metallen also haben wir jetzt das vollständige Gegentheil zur Anfangsform, der Luft, die selbstständig individuelle Concentrirung (im Gegensatz zu dem bloßen Auseinanderstreben der Theile), und so auch ein wahres Gegenbild zu der noch rein individualitätslosen Concentrirung des einheitlichen Erdkernes.

Allein die feste Formbestimmtheit überhaupt erscheint gegenüber von dieser ürsprünglichen Anfangsform, aus der sie hervorgegangen ist, als ein einseitiges Extrem; sie besteht in der einseitigen Selbstständigkeit der Theile, während doch die ursprüngliche Einheit eine über die Theile durchaus übergreifende und sie beherrschende war. Wie daher in den ersten Formen, in Luft und Wasser, noch die verhältnißmäßige Unselbstständigkeit der Theile sich zeigte, so geht nun auch die weitere Entwickelung über die einseitig feste Form wieder hinaus. Hat auch diese in den edlen Metallen ihre höchste Vollendung erreicht, so muß doch schon in der Entwickelung der unorganischen Natur, ihrem Ursprunge zufolge, sich zeigen, daß diese Selbstständigkeit des Theildaseyns nicht das Letzte seyn kann, daß es vielmehr einer höheren innerlicheren Einheit zugeht, welche diese Aeußerlichkeit der Theile wieder unselbstständig sich unterordnet. Dies erneuete Hervortreten einer inneren Einheit, welche die Theile sich wieder unselbstständiger unterwirft und die äußerliche Festigkeit der Form mit innerlich chemischer Macht wieder auflöst, zeigt sich nun der Natur der Sache nach in einer eigenthümlichen

Beziehung der betreffenden Stoffe zu den Anfangsformen, Wasser und Luft, nämlich theils als eigenthümliche unmittelbare Löslichkeit im Wasser, theils noch vollständiger als specifische Verbrennlichkeit, und insbesondere Vergasbarkeit des Festen durch die Luft, d. h. den Sauerstoff.

Zu den Stoffen der ersten Art gehören die im engeren Sinn sogenannten Salze, vor Allem die Chlorsalze und die verwandten, sowie in etwas anderer Weise, nämlich erst durch Vermittlung des Sauerstoffs, die alkalischen Metalle, und als Uebergangsform zu ihnen die alkalischen Erdmetalle, Calcium u. s. w. Und so sehen wir denn aus dem Obigen, weshalb das Wasser in seiner bleibenden Gesammtmasse, d. h. als Meer, wesentlich gesalzen ist. Denn aus demselben Grund, aus dem sich uns das Wasser selbst, als diese verhältnißmäßig noch unselbstständige Form des Theildaseyns erklärte, ergiebt sich ebenso die Nothwendigkeit, daß auch in den höher entwickelten festen Eigenformen von Neuem die innere Einheit hervortritt, welche in der Berührung mit dem Wasser die Theile wieder unselbstständig unterwirft, sie nicht in ihrer äußerlichen Selbstständigkeit gegeneinander läßt, sondern sie in den unselbstständig erweiterten Zusammenhang wieder auflöst, das Meer mit ihnen salzt. In diesem Gesalzenseyn zeigt sich mithin nichts Anderes als die im Ursprung aller elementarischen Formen begründete Herrschaft, welche die innerlich übergreifende Einheit über die Aeußerlichkeit der Theile übt, also wieder eine Hinweisung auf das schließliche Ziel, die organische Einheit.

Allein noch vollständiger zeigt sich nun diese Herrschaft der innerlich chemischen Einheit über die feste Aeußerlichkeit der Theile, wenn sie nicht mehr bloß als unmittelbare Löslichkeit, d. h. als Erweiterung der Verdünnung im flüssigen Zusammenhange, sondern als specifische Beziehung zu dem unselbstständigsten und individualitätslosesten Anfangselemente, der Luft, d. h. bestimmter zum Sauerstoffe, erscheint. Aber auch diese hat wieder verschiedene Stufen, indem der Gegensatz der festen äußerlichen Eigenform und andererseits der über dieselbe übergreifenden und sie

auflösenden innerlich chemischen Einheit sich erst vollständig entwickeln muß. Das Erste ist so die unmittelbare eigene Hinneigung der Eigenform zur Oxydirung, so daß sie aber ebendeshalb in derselben auch wieder noch am meisten innerhalb ihrer besonderen Eigenheit verharrt, oder wie die Chemie dies bezeichnet, noch rein basischer Art ist. Dies ist das Wesen der alkalischen Metalle (zu welchen die alkalischen Erdmetalle erst den Uebergang bilden); und weil bei ihnen die Hinneigung zum Sauerstoffe noch so unmittelbar in ihrer Eigennatur selbst liegt, so ist es auch mehr noch das Wasser, aus dem sie sich oxydiren, deshalb weil dieses in seiner schon individuelleren Eigenform näher steht als die zur festen Eigenform ungleich gegensätzlichere Luftform (oder Gasform) selbst. Der Unterschied von den eigentlichen Metallen aber, die vielmehr in der concentrirten und geschlossenen Eigenform ihr Wesen haben, zeigt sich auch in der specifischen Leichtigkeit des Alkalischen, die eben darauf beruht, daß hier wieder die unselbstständige innerliche Offenheit das Uebergewicht über die feste Aeußerlichkeit der Eigenform erlangt hat, so daß die Alkalien hierin der vollständige Gegensatz gegen die Schwere und gediegene Geschlossenheit der edlen Metalle u. s. w. sind. Der Fortschritt gegen die sogenannten Haloidsalze aber besteht darin, daß diese, eben weil sie die Löslichkeit (oder das Haloid) noch unmittelbar in sich selbst tragen, im Uebrigen noch eine geschlossenere, gegen außen neutrale Entwickelungsform sind, wenngleich an die Stelle ihres eigenthümlichen Haloides auf chemischem Wege auch die Sauerstoffverbindung gesetzt werden kann, so daß die Eigenform des Haloidsalzes zersetzt und das Haloid für sich, als formloses (gasigtes oder wenigstens zum Gasigten hinüberneigendes) Element, ausgetrieben wird*). Dagegen stellen die reinen Alkalien selbst, in welchen schon die specifische Beziehung zum Sauerstoff eingetreten ist, ebendamit eine schon ent-

*) Eine nähere Begründung dieser Zersetzbarkeit, sowie des alkalischen Elementes in den Haloidsalzen selbst u. s. w., läßt hier freilich der Raum nicht zu.

wickeltere Stufe des innerlich offenen, über die feste Aeußerlichkeit übergreifenden chemischen Verhaltens dar.

Jedoch in vollständigerem Gegensatze zur festen Eigenform tritt die specifische Luft- oder Sauerstoffbeziehung erst in den specifisch säurebildenden Stoffen oder Brenzen hervor, wie vor Allem im Phosphor, Schwefel, Kohlenstoff und den Uebergängen, welche die Metalle hierzu bilden, wie das Arsen u. a. Auch hier aber zeigt sich ein analoges Gesetz, wie oben, daß nämlich eben da, wo die Hinneigung zum Sauerstoff noch eine mehr unmittelbare ist, auch andererseits die Eigenform sich noch mehr erhält, das Uebergreifen der Sauerstoffbeziehung also noch nicht so vollständig eintritt; und erst da, wo auch die feste Eigenform ihre ausgebildetere Selbstständigkeit gegenüber vom Sauerstoff hat, kann zugleich ebenso die über dieselbe übergreifende innerlich chemische Einheit der Theile in ihrer vollen auflösenden Macht hervortreten, als reine Vergasung der festen Form, also in vollständig entwickeltem Gegensatz gegen dieselbe. So behält denn namentlich der Phosphor, der am unmittelbarsten die specifische Luftbeziehung (oder Verbrennlichkeit) zeigt und selbst (wie auch der Schwefel) der Verdampfung fähig ist, doch in seiner Oxydirungsform die festere Gestalt, sowie auch der schon selbstständigere Schwefel in der Verbrennung im unmittelbaren Sauerstoff zwar vergast (als „schweflige Säure"), aber in dieser gegen die feste Form gegensätzlichsten Oxydirungsart nicht seine volle Oxydation (die Schwefelsäure) erreicht, sondern hierzu eines individuelleren Weges bedarf. Zugleich zeigt der Schwefel darin, daß er selbst als eine Art von Salzbildner auftritt (vor Allem im Verhältnisse zu den Metallen), wiederum, daß in ihm die übergreifende innerlich chemische Einheit und andererseits die feste Eigenform sich noch nicht in so vollständiger und gegensätzlicher Weise geschieden haben, wie in dem Kohlenstoffe.

Der Kohlenstoff erst ist derjenige Körper, in welchem die innerlich übergreifende chemische Einheit und ihre auflösende Macht über die feste Aeußerlichkeit des Theildaseyns wieder voll-

ständig hervorgetreten ist, was aber nur dadurch möglich ist, daß auch die feste Eigenform bei ihm einen selbstständigeren Gegensatz gegen die Sauerstoffbeziehung bildet, als bei Phosphor und Schwefel. Der Kohlenstoff ist also unter allen festen Stoffen der einzige, der in der Verbrennung (d. h. Verbindung mit dem Sauerstoff) immer vergast, immer rein verflüchtigt wird. Aber ebendeshalb zeigt er auch in seiner vollständig ausgebildeten und selbstständig gesetzmäßigen, d. h. krystallinischen Eigenform einen weit stärkeren Gegensatz gegen seine unselbstständig aufgelöste Form. Eben weil die übergreifende innerlich chemische Einheit in ihm so vollständig entwickelt ist, muß sie auch andererseits innerhalb der vollen Krystallform selbst (indem sie dieser so zu sagen dient) eine weit stärkere und bindendere Macht über die einzelnen Theile üben, als es in anderen Körpern der Fall ist; sie widersteht also der Verdrängung eines einzelnen Theiles aus seinem Zusammenhange, also einem fremden Eindringen, am stärksten, wenn auch die ganze Zusammenhangsform selbst (zufolge der innerlich chemischen Natur des Stoffes) keine metallische, sondern nur eine spröde, und so als Ganzes leicht zu zertrümmern ist. So ist also der Kohlenstoff als Diamant ebenso der härteste aller Körper, der gegen jedes fremde Eindringen selbstständigste, wie er andererseits in der Verbrennung immer vergast und sich dadurch von allen anderen festen Körpern unterscheidet. Aus dem gleichen Grunde, weil in ihm die chemische Auflösung in den vollendetsten Gegensatz zu seiner Eigenform tritt, bedarf er in der Verbrennung verhältnißmäßig am meisten Sauerstoff, und hat so überhaupt, obwohl er keineswegs zu den leichtesten festen Stoffen gehört, doch unter ihnen allen das kleinste chemische Aequivalent. Er bildet auch hierin den vollkommensten Gegensatz zum Golde, das als die chemisch geschlossenste reine Formbestimmtheit verhältnißmäßig am wenigsten Sauerstoff aufnimmt und deshalb überhaupt ein so großes chemisches Aequivalent hat. Er ist endlich eben wegen seiner vollkommen entwickelten innerlich chemischen Einheit auch der

verschiedensten allotropischen Zustandsformen fähig (wie dies in analoger Weise auch von den andern Hauptbrenzen, dem Phosphor und Schwefel gilt). Indem er nun so überhaupt die höchsten Gegensätze in sich trägt, die innerhalb des Unorganischen möglich sind, so ist er auch ebendamit der unmittelbare Vorläufer und die specifische stoffliche Unterlage für das Organische. Denn indem also am Schlusse der unorganischen Entwickelung die innerliche Einheit der Theile wieder in vollständig beherrschender und auflösender Weise über die Aeußerlichkeit des Theildaseyns übergreift, so weist sie ja darin unmittelbar auf die Einheitsform hin, in welcher das Theildaseyn erst vollständig der Einheit des Ganzen wieder untergeordnet wird, d. h. die organische, so wie sie ebenso darauf zurückweist, daß die ursprüngliche rein unselbstständige Zusammenfassung der Theile mit dem Ganzen (die Herrschaft der reinen Schwere) der Ausgangspunkt war, von dem aus erst alles individuelle Theildaseyn sich entwickelt hat.

Um so weniger kann jetzt ein Zweifel seyn, daß die chemische Verbindung selbst für alle Klassen der Körper eine Zusammenfassung zu wahrhaftem Ineinander ist*), nicht aber eine selbstständig äußerliche Aneinanderlagerung der Atome. Sie ist in einer selbst schon individuellen Weise ein Nachbild jener anfänglichen noch rein individualitätslosen Zusammenfassung, und ein Gleiches gilt von der Macht der Wärme, die in ihrer höchsten Steigerung selbst die starre Steinform wieder in Fluß bringt und das Gold wieder in Dampfform verwandelt. Auch sie ist nichts als eine relative Erneuerung jenes Anfangszustandes, in welchem die Theile noch ihrem ganzen Daseyn nach in der unselbstständigen inneren Beziehung zur umgebenden Peripherie, d. h. heiß und glühend waren, und deshalb ruft auch die chemische Verbindung der Körper, in welcher sie aus ihrem

---

*) Ueber die Gestaltung, welche die chemische Aequivalentenlehre erhält, ließ der Raum hier freilich nur Andeutungen zu, wie die oben bei dem Kohlenstoff gegebenen.

Fürsichseyn wieder heraustreten, so vielfach Wärme- und Feuererscheinungen hervor.

Doch auch schon ohne wirkliche Verbindung der Stoffe, durch bloß erregenden chemischen Contact, durch Reibung, durch Wärme- und Kälteeinwirkung, also durch bloße innere Beziehung der gesonderten Körper auf einander, wird in ihnen jene ursprüngliche Zusammenfassnng wieder relativ geweckt und erscheint so als elektrische und magnetische Erregung. Denn indem die betreffenden Körper durch jene Einwirkung aus ihrem isolirten Fürsichseyn heraustreten, so werden sie insoweit zu vorübergehender gegenseitiger und innerlich stetiger Zusammenfassung ihrer Theile erregt, bei welcher der eine für den andern zum relativen Centrum wird. Jenachdem die Natur des einen Körpers es mit sich bringt, daß jene einheitliche Erregung in stärkerem Gegensatze zu ihr steht, den Körper also stärker aus seiner Eigenheit heraus versetzt, wird derselbe die mehr selbstthätig zum andern hinstrebende, von innen nach außen gehende Form der Erregung annehmen, wird positiv elektrisch, während der, dessen Natur schon mehr unselbstständig offen ist, so zu sagen die empfänglich aufnehmende, von außen nach innen gehende Form der Erregung vertritt, negativ-elektrisch wird; daher der Sauerstoff, dieses noch unselbstständigste und individualitätsloseste Element, auch der elektronegativste Körper ist. Diejenigen Körper nun, die in solcher ergänzenden Beziehung stehen, ziehen sich ebendeßhalb an, während bei den gleichartigen Elektricitäten, die sich nicht ergänzen, ihre Erregtheit nach außen vielmehr als Abstoßung sich äußert. In der elektrischen Entladung selbst aber verwirklicht sich die bloße Erregtheit zu einem vorübergehenden Acte wirklicher innerer Zusammenfassung und Concentrirung, die eben als solche vorzugsweise in Spitzen, in diese gegen außen zusammengefaßte Form, sich entladet und ihrer Natur nach als eine Erschütterung, elektrischer Schlag, oder gar Zerstörung der festen Form erscheint. Da nämlich die betreffenden Körper zunächst nur in diesem besondern Verhältniß zu einander stehen, so treten sie nicht nach ihrem ganzen

Daseyn und nicht zur umgebenden Peripherie überhaupt in innere Zusammenfassung, d. h. sie werden nicht selbst glühend, sondern die innere Zusammenfassung, und ebendamit auch Wärme und Licht, wird sozusagen von ihnen nur eben nach jener besonderen Seite und Beziehung hinausgeworfen, so daß sie eine schnell vorübergehende Erscheinung ist, aber auch andererseits als diese nach außen geworfene Zusammenfassung erschütternd und zerstörend wirkt. So springt hier die ursprüngliche zusammenfassende Einheit blitzartig hervor, sozusagen als der Geist, der den Leib des äußerlichen Theildaseyns zerbricht. Weil aber diese Art der einheitlichen Erregung doch die besondere Eigenform selbst voraussetzt, so sind vorzugsweise die Metalle, als diese vollendete Formbestimmtheit, die mit der Festigkeit zugleich den einheitlich gediegenen Zusammenhang verbinden, die Leiter der Elektricität. In dem Allem also, in jener länder- und völkerverbindenden Wirksamkeit vor Allem, durch die für unsere Zeit der Elektromagnetismus zum geistigen Verkehrsmittel geworden ist, zeigt sich wieder, wie in der Schwere, in Licht und Wärme, die innere Analogie mit dem Organischen. Ja indem die großen Gegensätze der Erdoberfläche, die kalten und starren Pole und andererseits die von der Sonne erregte Mitte aufeinanderwirken, und also nicht mehr bloß ein elektrisches Verhältniß einzelner Körper, sondern ein inneres Verhältniß der irdischen Gesammtoberfläche stattfindet, das zunächst durch das feuchte Element fortgeleitet wird, so wird ebendamit jene einheitliche Erregung zu einer in sich selbst zurückkehrenden, rings um die Erdperipherie gehenden, und eben hierdurch, als diese in sich selbst zurückkehrende Erregung, unterscheidet sich der Magnetismus von dem Gegensatze der bloßen Elektricitäten. Er ist insoweit dem organischen in sich selbst zurückkehrenden Kreislauf analog; und so ist auch die Erdoberfläche mit ihren einseitig elementarischen Theilformen doch in analoger Weise in sich selbst als einheitliche Erregung gesetzt, wie in unselbstständigerer Form die ganze Erde zum Centrum hin sich als Einheit setzt, in der Schwere. Wie nun aber auch in der unorganischen Natur die

Spur der anfänglichen noch rein unselbstständigen Einheit der Theile sich regt, so ist doch diese selbst in diesem äußerlichen Theildaseyn einseitig verloren gegangen. Und doch muß, wie wir früher sahen, ebenso, wie das Fürsichseyn der Theile, auch die rein beherrschende und innerlich zusammenfassende Einheit, diese ursprüngliche Macht, sich auf vollständig individuelle Weise verwirklichen.

Nun ist aber überhaupt jedes selbstständige Streben, das noch von einem bloßen einzelnen Theile des Erdganzen ausgeht, seiner Natur nach unorganisch. Denn nur deshalb kann ein Theil als solcher und für sich selbst von dem einheitlichen Erdganzen sich losscheiden, weil in ihm selbst die Theile unmittelbar der reinen Zusammenfassung sich entgegensetzen und nach äußerlicher Selbstständigkeit streben. Ohne dieses würde er vielmehr noch mit dem einheitlichen Erdkerne unfrei zusammengefaßt bleiben. Aus diesem Grunde sind daher auch die Monde, als diese selbstständigste Losreißung eines bloßen Theiles, der organischen Entwickelung unfähig. Wenn also schließlich in dem individuellen Entwickelungsstreben selbst doch ebenso die beherrschende Einheit sich behaupten und die Theile unselbstständig sich unterordnen muß, so geschieht dies nur in der Weise, daß jetzt statt eines bloßen Theiles vielmehr der noch einheitlich zusammengefaßte Erdkern selbst, das unmittelbare Erdganze nach einer individuellen Existenzform hindrängt. Dadurch unterscheidet sich die nun eintretende Entwickelung von der ganzen früheren. Der einheitliche Erdkern selbst strebt, gemäß der früher erörterten Consequenz, gegen seinen Umkreis hin aus der rein unfreien Zusammenfassung ein selbstständiges Daseyn hervorzubringen, das doch in sich selbst die volle beherrschende Einheit bleibt. Allein unmittelbar und für sich selbst kann sich dies Streben nicht verwirklichen; denn es könnte nur dann unmittelbar sich losscheiden, wenn es in sich selbst unmittelbar auf äußerliche Theilbildung hinstrebte. Dann aber würde seine innere Einheit in einem unorganischen Theildaseyn erlöschen, während sie doch vielmehr als beherrschend sich behauptet. Also vermag jenes

individuelle Streben, das in dem einheitlichen Erdkeime lebendig ist, sich nur dadurch zu verwirklichen und aus der unfreien Einheit des Erdganzen loszuscheiden, daß es sich der anderweitigen und unmittelbar sich losscheidenden Theilformen, dieser unorganischen Stoffe also, als einer Unterlage bemächtigt, um sich zur innerlich beherrschenden und einheitlich organisirenden Macht über dieselbe zu erheben, oder mit einem Worte die innerliche Seele derselben zu werden. Und auf diese mittelbare Weise erst wird also nun die beherrschende Einheit selbst zu chemisch-stofflicher Besonderung und geht in deren Theildaseyn über, nämlich in eben dem Verhältniß, als sie sich darin zugleich als die einheitlich bildende und beherrschende Macht behaupten kann.

Im Ursprung des Organischen erst sind also die beiden entgegengesetzten Seiten, von denen schon früher die Rede war, das Fürsichseyn der Theile und andererseits die beherrschende Einheit, nach ihrem vollen Gegensatz als zwei selbstständig geschiedene Elemente thätig, durch deren Zusammenwirken erst das organische Leben entsteht. So wie schon äußerlich nur dadurch Leben möglich wird, daß das für sich kalte und starre Theildaseyn der Erde durch die warme und lichte Macht des Urkörpers ergänzt und erregt wird, so muß noch mehr im innerlichen Ursprung des Organischen die beherrschende ursprüngliche Einheit des Erdganzen auf individuelle Weise mit dem elementarisch-stofflichen Theildaseyn zusammenwirken. Indem so die beherrschende Einheit nur eben auf diesem mittelbaren Wege, durch Organisirung der von ihr ergriffenen Unterlage, zu individuellem Daseyn kommt, so bleibt sie in diesem Sinne von dem Theildaseyn, in das sie eingeht, ebensosehr geschieden, erhebt sich zur thätigen Macht über dasselbe, sosehr sie darin doch nur seine innere Einheit ist. Sie hat also die Seite ihres Theilseyns ebensosehr als eine andere, als bloße Unterlage, so zu sagen von sich hinweggeschafft und selbstthätig sich untergeordnet, obwohl dies freilich erst im geistig-menschlichen Daseyn vollständig der Fall ist.

Dieser Unterschied der organischen Entwickelung beruht aber unmittelbar auf dem andern, daß die organisirenden Urkeime nicht mehr, wie alle früheren Formen, bloß individuelle Theilabscheidungen und unmittelbare Theilbildungen sind, sondern eine individuelle Geburt des Erdganzen, die darum auch nur durch beherrschende Einwirkung auf die Theilformen hervorzutreten vermag. So wie innerhalb des organischen Lebens der Keim eines neuen Daseyns immer ein Erzeugniß des ganzen Organismus ist, so waren auch jene organisirenden Urkeime selbst nur als Erzeugniß der noch unmittelbar zusammengefaßten Erdeinheit möglich. Aber sie unterscheiden sich freilich von allen schon organischen Keimen durchaus dadurch, daß diese letzteren schon das organisirte stofflich-elementarische Element in sich tragen und deshalb nicht mehr selbst organisirend auf die elementarische Natur wirken können, außer soweit sie der bloß vegetabilischen Stufe angehören, während dagegen die Urkeime noch rein das organisirende und thätige, für sich selbst noch gestaltlose Princip sind, das in seiner organisirenden Wirksamkeit erst zu besonderem chemischem Theildaseyn wurde und eben als dies noch unentwickelte, erst werdende auf die elementarischen Stoffe eine ganz andere organisirende Macht ausüben mußte, als es der selbst schon organisirte Stoff haben kann.

Doch auch in der organischen Entwickelung wiederholt sich nun das allgemeine Grundgesetz der natürlichen Entwickelung. Denn auch hier geht die beherrschende Einheit zunächst noch relativ verloren, indem in ihr, wenn sie auch nicht unmittelbar für sich hervortreten konnte, sondern nur als organisirende Einheit, doch das selbstständige Theilstreben noch das relativ überwiegende war. So blieb die organisirende Einheit einseitig in die unmittelbare Beziehung zur vorgefundenen elementarischen Unterlage versenkt, d. h. blieb Pflanze, die noch in der bloßen organischen Theilbildung ihr Wesen hat. In einer ungleich freieren geschiedeneren Weise wirkte die organisirende Einheit, indem sie im Thiere zur empfindenden und selbstthätig bewegenden Form eines Nervensystems sich erhob (wie schon in den

Weichthieren und Gliederthieren), und dieses Nervenleben selbst wieder zusammenfaßte in einem Centralorgan, Rückenmark und Gehirn, wie es in der Stufenfolge der Wirbelthiere geschah. Doch vollständig siegreich behauptete sich die beherrschende innerlich einheitliche Macht dann erst, als sie in ihrem reifsten Hervortreten überhaupt aufhörte, nur eben im Organisiren ihr Wesen zu haben, und vielmehr mittelst dieser Leiblichkeit als eines bloßen Organes sich als die rein zusammenfassende, in der sinnlichen Existenz zugleich unsinnliche und geistige Einheit setzte.

Sofern nun übrigens jede schöpferisch organisirende Wirksamkeit auf noch elementarische Stoffe wirken mußte, so war sie hierin allerdings, selbst bei dem Ursprung der höchsten Organismen, dem Vegetabilischen analog. Allein sie unterschied sich doch hiervon nicht nur in der eben bezeichneten allgemeinen Beziehung, sondern auch durch eine demgemäße Verschiedenheit ihrer ursprünglichen Einwirkung auf die elementarischen Stoffe. Denn auf der bloß vegetabilischen Stufe ging der organisirende Urkeim seiner Natur nach am rascheſten in das organisirte Theildaseyn selbst über, da er ja auch hierin doch fortwährend noch die elementarischen Stoffe sich assimiliren konnte. Dagegen bei den höheren und höchsten Stufen mußte auch der organisirende Keim sich gegen den vollen Uebergang in organisirtes Theildaseyn in dem Maße mehr behaupten, daß er sich als eine weit stärkere und höhere Macht erhielt, um die ihm angemessenen Stoffe zu assimiliren, und da erst vollständig in die organisirte Leiblichkeit überging, als er sich darin die entsprechende innerliche Macht über dieselbe vollständig gesichert hatte. Wenn es aber auch so noch mit Recht als ein Widerspruch erschiene, daß die höhere thierische oder gar menschliche Organisation sich in ihrem Ursprung unmittelbar elementarische Stoffe angeeignet haben solle, so löst sich auch dieser scheinbare Widerspruch dadurch, daß der organisirende Urkeim, wie er schon die elementarischen Stoffe zu einer bloßen Unterlage für sich herabsetzte, so auch wiederum die stofflich-elementarische Seite seiner eigenen Wirksamkeit zur bloßen Unterlage, zu einer nahrunggebenden Hülle für seine

eigentliche Leiblichkeit machte, so wie wir heute noch wenigstens eine Analogie hierzu am thierischen Ei und an der übrigen ersten Bildungsgeschichte des thierischen Organismus finden.

Ist nun aber der Ursprung des Organischen und schließlich des menschlichen Daseyns selbst auf unterscheidende Weise eine Geburt des eigentlichen Erdganzen, so zu sagen ein innerlichstes Aufschäumen desselben, in welchem die ursprüngliche beherrschende Einheit selbst zugleich zu individuellem Daseyn strebte, so erhellt auch, weshalb gerade die organische Entwickelung nicht ohne erschütternde Umgestaltungen der elementarischen Erdrinde vor sich gehen konnte. Während die ganze elementarische Entwickelung ihrer Natur nach ein bloßer Theilproceß war, so war es ja jetzt erst die innerliche Erdeinheit selbst, die gestaltend eingriff und den widerstrebenden äußerlich starren Leib des elementarischen Theildaseyns zerbrechen mußte, damit die wahrhafte organische Leiblichkeit möglich werde. So erst tritt die Form der Erdrevolution in ihre nothwendige organisch-geistige Bedeutung ein, als Unterordnung dieses äußerlichen Theildaseyns der Erdrinde durch die organisirende und beseelende Erdeinheit.

Und aus dem gleichen Grunde, weil dies eine Entwickelung des einen Erdganzen selbst ist, ist sie auch nicht eine stets fortgehende, wie die elementarische Theilbildung der bloßen Erdrinde, sondern findet an sich selbst ihr Ziel und Ende in ihrer vollkommen gereiften Form, der geistig-menschlichen. So wie der Urkörper in der Geburt der planetarischen Welt und ihrer reifsten Formen sich schließlich erschöpft hat, und von da an nur noch im Streben innerer Theilentwickelung sein Wesen hat, so hat auch die innerliche Erdeinheit sich in jener reifsten und höchsten Geburt erschöpft und sinkt von da an in die einseitige bloße Theilbildung, die Losscheidung elementarischer Formen zurück.

Wohl will derzeit eine ganz andere Anschauungsweise sich geltend machen, die von einer Erdrevolution überhaupt nichts mehr wissen will, weil sie nichts unmittelbar Empirisches ist, sondern die Alles durchaus nur von den jetzt gegebenen Verhältnissen der Erdoberfläche aus erklären möchte, so daß etwa von

der Entstehung des einfachsten und niedrigsten Organismus, einer bloßen Pflanzenzelle aus in unermeßbar langen Zeiten sich allmählig höhere Organismen, und so schließlich etwa aus einem gemeinsamen Vorfahren der Mensch, wie der Affe herausgebildet hätte. Aber einmal wissen die geologischen Thatsachen nichts von einer derartigen rein gleichmäßigen und allmählichen Entwickelung; sie zeigen bestimmt abgegränzte, wenn auch in Einzelnem sich vielfach nahe stehende Perioden, mit wesentlich verschiedenem Charakter ihrer Organismen; sie zeigen auch in der ältesten Periode schon ganz verschiedene Stufen des Organischen, wenn gleich diese verschiedenen Stufen noch in ihren unentwickeltsten Vertretern erscheinen. Und sich gegen dieses wesentliche Sachverhältniß auf noch nicht Entdecktes oder nicht mehr Erhaltenes zu berufen ist Willkühr. Vor Allem aber bleibt es nichts als der reine Widersinn, aus dem einseitigen Theildaseyn der elementarischen Erdrinde das Organische, und wiederum aus dem einseitigen Theilleben der niedersten Organismen die weit selbstständigere und innerlichere Einheit des höheren thierischen oder gar das geistige Daseyn selbst ableiten zu wollen. Es ist dies um nichts vernünftiger, als wenn man die besonderen *chemischen* Stoffe aus einander ableiten wollte, Schwefel oder Kohlenstoff aus dem Golde u. dgl.; denn auch die chemischen Stoffe sind, wie die organischen Formen, nur verschiedene Entwickelungsstufen der individuellen Einheit der Theile. Und nicht weniger ist es statt wahrer Empirie nur die baarste Willkühr, Alles bloß nach den uns bekannten Verhältnissen unserer Erdoberfläche auffassen zu wollen. *Wahre Empirie* kann nur *die* seyn, welche dem Wesen der *reinen Erscheinung* selbst gemäß die eigene vollständige und nothwendige *Consequenz* derselben zieht. Und daß nur auf diesem Wege, wenn die Consequenz der reinen Erscheinung zu ihrem vollen Rechte kommt, auch die Natur selbst innerlich verständlich werde, während die jetzige Theorie sie zu einer Anhäufung fremdartiger und unerklärlicher Formen macht, daß endlich nur so die Natur von Anfang an als ein Vorbild des Organischen und Geistigen erscheine, dies sollte in Kürze

alles Bisherige zeigen. Die ganze Entwickelung der Natur und des Weltalls hat demgemäß vom Anfang bis zum Schluß nichts Anderes als das innerliche Verhältniß der Theile zum Ganzen und die mannichfachen Entwickelungsstufen dieses Verhältnisses zum Inhalt, im Anfang die reine Zusammenfassung der Theile zum kosmischen Ganzen, die zwar der Gegensatz alles individuellen Daseyns, aber als ewiger Licht- und Wärmequell auch wieder die Bedingung alles Lebens ist; dann die selbstständig innerliche Consequenz der Schwere in den planetarischen Körpern, und von hieraus der einseitigste Gegensatz gegen die anfängliche Urform, das einseitige Theildaseyn der Kometen und die elementarischen Formen der Planeten, bis endlich die ursprünglich beherrschende innerliche Einheit selbst auf individuelle Weise wieder in das Theildaseyn eingreift und als erneute, aber nunmehr individuelle Herrschaft des Ganzen über die Theile hervortritt, als organische und geistige. Indem so Alles im innerlich stetigen Verhältniß der Theile wurzelt und selbst die scheinbar verwirrende Masse der elementarisch-chemischen Stoffe und Formen nur auf den mannichfachen Modificationen der inneren Einheitsform der Theile beruht, so erscheint die gesammte Wissenschaft der Natur wie eine Mathematik, die in gleicher Weise mit den innerlich lebendigen und wirksamen Verhältnissen der Theile zu thun hat, wie die sonst sogenannte Mathematik mit ihren ewig todten und äußerlichen Form- und Größenverhältnissen. Und daß wir diesem Ziele zugehen, das zeigt der ganze Gang der neueren Geschichte. Das Ende des Mittelalters war gekommen, als der Mensch aus der Beschränkung einer noch einseitig idealen und phantastischen Weltanschauung in den universellen Zusammenhang des neu entdeckten Erdganzen hineinversetzt wurde, als ebenso die Erde selbst, um die nach alter Vorstellung die ganze Welt sich drehen sollte, denselben universellen Bewegungsgesetzen sich unterworfen zeigte, wie alle übrigen Weltkörper. Es wird das letzte innerlichste Ziel dieser Entwickelung seyn, daß überall nur in der ursprünglichen und unmittelbaren Zusammenfassung

der Theile zum Ganzen das lösende Wort liegt, durch welches die Natur, wie das Daseyn des Geistes selbst, aufhört ein Räthsel zu seyn, und daß so auch in der Geschichte und der menschlichen Gesellschaft nicht im jetzigen spröden und selbstischen Fürsichseyn der Theile, nicht in der einseitigen Sonderstellung der Einzelnen und Nationen gegen einander, sondern nur in einer organisch-rechtlichen Berufsordnung der Stände und Völker, auch das Recht und die Freiheit Aller möglich sey.

Und mit dem Allen erst wird auch deutscher Geist und deutsches Bewußtseyn in unserer Wissenschaft wieder zu Rechte kommen. So wie jetzt unsere Nation praktisch in einem zwar wohl begründeten und gerechten, aber nichtsdestoweniger ebenso einseitigen Gegensatz sich von dem idealen Leben ihrer Vergangenheit abwendet und vielmehr sich möglichst in eine Reihe mit den übrigen Nationen zu stellen sucht, ganz wie sie in rein nationalen, industriellen und erwerbsmäßigen Bestrebungen sich bewegt und von den tieferen allgemein menschlichen und bürgerlichen Problemen sich abgekehrt hat, so stellt auch die Form der Naturwissenschaft, die jetzt den Ton angiebt, uns ganz und durchaus in eine Reihe mit allen übrigen Völkern. Denn alle jene Atom- und Aethertheorieen sind um kein Haar weniger französisch, englisch u. s. w., als deutsch, ja sie haben dort unangefochtener ihre Herrschaft behauptet als bei uns. Und das also wäre nun das Ende all der Arbeit, an die der Geist unserer Nation seine innerlichste Kraft gesetzt hat, jenes unauslöschlichen Dranges, der nicht nur unserer Philosophie das Siegel der Ursprünglichkeit aufgedrückt, sondern auch in den höchsten Werken des Dichtergeistes sich seinen unvergänglichen Ausdruck geschaffen hat? Nur auf demselben Punkte mit allen übrigen sollten wir auch endlich anlangen, bei derselben äußerlich-mechanischen Auffassung der Dinge und ihren ungelösten und unlöslichen Räthseln? Nein, sey uns eben diese jetzige Zeit, in welcher der Geist unserer Nation in so entschiedener Weise mit dem idealen Leben seiner Jugendzeit zu brechen und sich dem rein Reellen zuwenden zu wollen scheint, sey sie uns ein Zeichen,

daß jener Wendepunkt da ist, wo die deutsche Innerlichkeit und Tiefe sich für immer auch mit dem wahrhaft Wirklichen, mit der wahrhaften Natur einigen, und statt einer erdrückenden und verwirrenden Masse unbegriffener Formen und Gesetze sie ebenso zum durchsichtigen Abbild des Geistes selbst erheben, wie zur Stätte ächt menschlichen, rechtlich-bürgerlichen Daseyns erheben wird.

Ueber den Realidealismus.

Von J. U. Wirth.

III. Artikel.

Vom Ursprung der Kategorien und der ethischen Begriffe.

Wir setzen unsere Untersuchung über den Ursprung und die Bildung unserer Begriffe in der Absicht fort, um zu zeigen, welchen Antheil an ihnen der realistische und idealistische Factor unseres Erkennens haben. In unserem zweiten Art. haben wir zu beweisen gesucht, daß unsere Art- und Gattungsbegriffe hinsichtlich ihres specifischen Inhalts aus der Erfahrung, hinsichtlich ihrer Form, nämlich der der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in welche auch sie erhoben werden können, aus unserem Denken stammen; daß dagegen die schlechthin allgemeinen Begriffe, die Kategorien, apriorisch sind, ohne darum ursprünglich uns immanent zu seyn, sey es nun als Begriffe oder als bloße Formen und Normen unseres Denkens. Wenn dies wahr ist, so müssen die Kategorien vom Geiste selbst producirt seyn, und die Frage ist daher: wie ist das ursprüngliche Produciren der Kategorien zu denken, in welcher Weise setzt sie das Denken aus sich selbst, ohne sie aus der Wahrnehmung oder Erfahrung zu schöpfen?

Diese Frage nach der ursprünglichen Production der Kategorien ist bis jetzt von der Philosophie nicht beantwortet, ja, weil die Idealisten ihre Apriorität in dem Sinne der ursprünglichen Immanenz faßten, nicht einmal aufgestellt worden. Aristoteles

ist bei der Ermittelung der Kategorien nur empirisch zu Werke gegangen; Kant hat sich bei Entdeckung derselben an die verschiedenen Urtheilsformen gehalten; allein damit hat keiner von beiden Philosophen das ursprüngliche Produciren der Kategorien nachgewiesen oder auch nur versucht, es nachzuweisen, weder Kant, bei dem es sich nur um einen Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, nicht um ihre ursprüngliche Hervorbringung handelt, noch viel weniger Aristoteles, dem der Gedanke an die Hervorbringung der Kategorien durch das Denken, ihren Ursprung und Entstehung noch ferne lag. Versuchen wir nun diese Genesis darzustellen, so müssen wir, um auf die richtige Fährte zu kommen, nothwendig von derjenigen Kategorie ausgehen, welche selbst allen anderen Kategorien zu Grunde liegt, der Kategorie des Seyns; denn weil diese Kategorie die Urkategorie ist, so hängt die Bildung der übrigen Kategorien nothwendig ab von der Genesis der Kategorie des Seyns und ist nur von der letzteren aus zu verstehen.

Hierbei aber können wir die Kategorie des Seyns nicht als identisch setzen mit dem Gesammtstoff unserer unterscheidenden Thätigkeit, welcher in der Mannichfaltigkeit unsrer Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen und Anschauungen u. s. w. besteht. Denn wohl begreift die Kategorie des Seyns den genannten Stoff unter sich, ist aber als Kategorie, als allgemeiner Begriff nicht mit ihm selbst einerlei, sondern ist das identische Reale in ihm, das allem besondern Seyn Gemeinsame, und diese Kategorie oder der Begriff des Seyns ist überdies, wie schon bewiesen worden, unseren Wahrnehmungen vorauszusetzen; ihre Genesis darf also nicht aus ihnen selbst abgeleitet werden. Das Seyn in seiner Allgemeinheit, als Kategorie, als Begriff betrachtet, ist diesem seinem Begriffe zufolge das von dem Ich, von dem Geiste Vorgestellte, Gedachte als ein solches, welches zugleich von dieser unserer Vorstellung, diesem unserem Denken unabhängig ist. Als ein solches ist es das an sich, objectiv Seyende, dasjenige, was nicht blos für uns ist. Wir haben schon öfter auf diesen Begriff des Seyns in unserer Zeitschrift

hingewiesen. Wir haben darauf aufmerksam gemacht, daß wir nicht nur, wenn wir von einem Seyn außer uns, einem reellen Seyn, z. B. dem Seyn des Aethers, einer Centralsonne, Gottes u. s. w. sprechen, damit sagen wollen, unsrer Vorstellung, Annahme, unsrem Begriffe des Aethers, der Centralsonne, Gottes entspreche Etwas, nämlich eben die gedachten Substanzen außer uns, daß wir somit hier unter dem Seyn die Unabhängigkeit des Vorgestellten von unsrer Vorstellung selbst meinen, sondern daß wir auch, wenn wir von einem Seyn in uns, einem ideellen Seyn, also z. B. dem Seyn des Ich selbst oder einer seiner Bestimmungen, Zustände, Thätigkeiten reden, darunter doch ganz dasselbe verstehen, nämlich dieselbe Unabhängigkeit des Vorgestellten, des Ich oder einer seiner Bestimmungen, von unsrem Vorstellen, Denken selbst. Denn wenn wir sagen: Ich bin, so wollen wir sagen: Das Ich ist nicht blos *für mich*, sondern *an sich*; Ich bin ein Ich nicht blos *in* meiner Vorstellung, sondern auch *unabhängig* von ihr; Ich bin Ich, ob ich nun die singuläre, momentane Vorstellung, in der ich mich *jetzt* als Ich denke, habe oder nicht. Und doch ist bei all' dieser Unabhängigkeit des Vorgestellten, Gedachten in dem Begriff des Seyns ein Entsprechen, eine Uebereinstimmung beider, des Vorgestellten, Gedachten und der Vorstellung, des Gedankens, des Objectiven und Subjectiven mitgedacht. Denn das Seyn denken wir ja, wenn wir davon reden, und, wenn wir von dem Seyn irgend eines Gegenstandes sprechen oder dasselbe beweisen wollen, so meinen wir immer die Realität unsrer Vorstellung von ihm.

Somit ist auch klar, daß die *Kategorie des Seyns*, also der allgemeine Begriff, die allgemeine Vorstellung desselben, *nur im Selbstbewußtseyn ihren Ursprung haben kann*. Denn ist das Seyn das der Vorstellung, dem Gedanken Entsprechende als ein von der Vorstellung, dem Gedanken Unabhängiges, somit von ihnen zugleich Verschiedenes, so muß ich nothwendig, um irgendwie den Begriff des Seyns, wenn auch noch so dunkel, zu denken, um irgend wie von Etwas sagen zu können: das ist so und so beschaffen, mich selbst, meine Vor-

stellung, das Subjective überhaupt, was blos in mir ist, unterscheiden von Etwas außer dieser Vorstellung, und beide zugleich auf einander beziehen, beide als einander entsprechend setzen. Dies ist aber eben der Act des Bewußtseyns, speciell des Selbstbewußtseyns. Denn im Selbstbewußtseyn unterscheide Ich mich von dem, was Ich nicht bin, das Subjective von dem Objectiven; aber ich beziehe doch beide wieder positiv auf einander, weil ich im Selbstbewußtseyn nothwendig zugleich die Vorstellung des Objectiven, des Nicht-Ich habe und zwar als eines Correlats des Ich.

Die Vorstellung des Seyns entsteht also nicht mit der Empfindung selbst, sondern erst mit dem Selbstbewußtseyn, das durch die Empfindung nur erregt wird. Sobald dieses irgendwie, wenn auch anfänglich noch dunkel, sich bildet, bildet sich auch die Vorstellung des Nicht-Ich, des vom Subject Verschiedenen, des Ansichseyenden, weil das Ich sich selbst gar nicht vorstellen, denken kann, ohne sich von dem, was es nicht ist, zu unterscheiden. Daraus begreift sich der schon oben gerügte Irrthum, schon der Empfindung als solcher das Innewerden des Seyns zuzuschreiben; nur, wenn das Selbstbewußtseyn zu der Empfindung, die für sich selbst nur etwas Subjectives ist, hinzutritt, kann von dem Gedanken des Seyns die Rede seyn. Die Thiere, welche nie zum Selbstbewußtseyn gelangen, haben auch keinen Begriff vom Seyn, wie sie überhaupt keinen Begriff haben, sondern das Seyn ist für sie stets nur im dunkeln Selbstgefühl, der Urform des Selbstbewußtseyns, in welcher ihre Seele gehalten bleibt, gegeben und vorhanden. Das Seyn als Wort, als allgemeine Vorstellung oder Begriff setzt das Selbstbewußtseyn voraus; die Kinder gelangen zu jener Vorstellung, sobald das Selbstbewußtseyn dämmert, und die Vorstellung des Seyns wird in demselben Grade klarer und deutlicher, je vollkommener sich in ihnen das Selbstbewußtseyn entwickelt. Daher begreift es sich, warum das Seyn sich schon frühe in der Form einer allgemeinen Vorstellung entwickelt; denn schon frühe gebraucht das Kind die Kategorie des Seyns als allgemeine Vorstellung,

als Kategorie, unter welche es alle die einzelnen Erscheinungen, die es als objectiv bezeichnet, subsumirt, indem es sagt: das ist, Mamma, das ist, Papa u. s. w., immer das Seyn als ein sich Gleiches setzend und darunter das Einzelne begreifend. Dieser frühe Gebrauch der dunkeln Vorstellung vom Seyn in seiner Allgemeinheit hat seinen Grund nur in dem Ursprung derselben aus dem Selbstbewußtseyn oder darin, daß das Ich sich als identisches Subject nur fühlen und erfassen kann, wenn es sich von dem Objectiven überhaupt unterscheidet.

Wer nun diesen erkenntnißtheoretischen Ursprung des Seynsbegriffs erkannt, kann die ursprüngliche Genesis desselben nicht mehr in eine successive Generalisation des Denkens setzen; denn auf dem letzteren Wege würde der Begriff, die allgemeine Vorstellung des Seyns zu allerletzt im menschlichen Bewußtseyn sich bilden, während dieser Begriff schon in den ersten Stadien unsres Bewußtseyns hervortritt. Aber daß dieser Begriff darum nicht als ursprünglich dem Denken immanente Norm zu setzen sey, erhellt gleichfalls von einer neuen Seite. Das Seyn ist freilich auch unserm Denken immanent; denn auch das Denken ist ein Seyendes. Aber nicht von dem Seyn als solchem handelt es sich hier, sondern von dem Ursprung des Begriffs, der allgemeinen Vorstellung oder der Kategorie des Seyns. Um nun irgend Etwas, um unser Denken, unser Ich als seyend bezeichnen oder vorstellen, denken zu können, dazu gehört nothwendig der Act, wenigstens das erste Aufleuchten des Selbstbewußtseyns und zwar als eines solchen, worin das Ich sein blos subjectives Vorstellen von dem Objectiven, dem Ansichseyn unterscheidet, somit die Vorstellung von dem Ansichseyn selbst setzt und producirt.

Entsteht nun hiernach der allgemeine Begriff des Seyns ursprünglich mit dem Acte des Selbstbewußtseyns, und ist er ein Product des Selbstbewußtseyns selbst, ein spontaner, reiner Denkact, welcher im Acte des Selbstbewußtseyns mitenthalten ist, sofern nothwendig mit dem ersten Dämmern des Selbstbewußtseyns das Ich das Subjective und Objective von einander

unterscheidet; so müssen nothwendig auch alle andern Kategorien reine, spontane Productionen des Denkens aus sich selbst seyn. Denn alle andern Kategorien sind, wie schon bewiesen, nur nähere Bestimmungen des allgemeinen Begriffs des Seyns, und zwar solche, welche selbst wider schlechthin allgemein sind, d. h. von dem Seyn in seiner Gesammtheit, nicht blos von einer einzelnen, besondern Art oder Gattung des Seyns gelten. Ist aber dies der Fall, so sind alle andern Kategorien auch im Begriffe des Seyns enthalten, und müssen folglich blos durch logische, denkende Analyse dieses Begriffs gefunden werden können. Man hat dies freilich neuerdings geläugnet und behauptet, daß wir nicht a priori darthun können, welche bestimmte Kategorien unsern Vorstellungen zu Grunde liegen, weil wir uns derselben nicht unmittelbar, sondern nur an den mittelst ihren gesetzten (aufgefaßten) Unterschieden bewußt werden, und weil wir diese Unterschiede ursprünglich nicht selbstständig setzen, sondern gegebene Bestimmtheiten nur nachunterscheiden (auffassen). Allein es ist ja sehr wohl möglich, daß wir der Kategorien uns erst an den konkreten, besondern Unterschieden, welche wir in der empirischen Wirklichkeit wahrnehmen und beobachten, klar bewußt werden, und daß dennoch dieselben von dem zuerst unbewußt wirkenden Denken producirt werden. Es ist dies nicht nur möglich, sondern es ist thatsächlich der Fall, und überdies findet dasselbe nicht blos hier, in der apriorischen Vernunftwelt, sondern, wie wir später sehen werden, auch in den idealen Gebieten des geistigen Lebens statt. Der Geist des Künstlers namentlich producirt unbewußt aus sich selbst sein Kunstwerk nach Gesetzen, die er meist selbst nicht kennt, und das Gleiche gilt von dem ursprünglichen Produciren der Kategorien. Würden wir die unterschiedenen Kategorien nicht selbstständig setzen, sondern hätten wir nur die gegebenen Bestimmtheiten nachzuunterscheiden, so wären die Kategorien nur empirische Begriffe, während sie, wie wir gezeigt haben, apriorische Begriffe sind und seyn müssen, weil die Empfindungen erst mittelst der Kategorien zu Wahrnehmungen werden und werden können. Wir behaupten

also, daß das Ich in dem Act, in welchem es seine Subjectivität von dem Objectiven, dem Ansichseyn unterscheidet, somit nothwendig den allgemeinen Begriff des Seyns setzt, auch implicite schon die besonderen, näheren, jedoch von allem Seyn giltigen Bestimmungen, welche wir als besondere, abgeleitete Kategorien unterscheiden, nothwendig mitdenkt, und daß somit die wissenschaftliche Deduction der Kategorien nur eben die explicatio, die logische, denkende, bewußte Entwickelung oder Analyse dessen seyn kann, was auf unbewußte, implicite Weise in dem angegebenen Akte, dem Setzen des allgemeinen Begriffs des Seyns, geschieht.

Hiermit ist eigentlich das erkenntnißtheoretische Problem, die Genesis der Kategorien, gelöst, und Weiteres, als das bereits Gesagte und Erwiesene, hat die Erkenntnißlehre oder die Logik nicht darzuthun. Denn diese Wissenschaft, welche doch bloße Denklehre ist, würde ihre Gränzen überschreiten und in das Gebiet der Seynslehre, speciell in die Sphäre der Metaphysik, übergreifen, wollte sie die einzelnen Kategorien selbst ableiten. Hier indeß, wo wir uns um diese Gränzen der besondern philosophischen Wissenschaften nicht zu bekümmern haben, wollen wir wenigstens andeutungsweise von einigen Hauptkategorien, in welche sich die Urkategorie des Seyns zerlegt, den angegebenen apriorischen Ursprung noch besonders nachweisen.

Als die erste Hauptkategorie müssen wir die der Substanz mit ihren Bestimmungen (Accidenzien und modi, Existenzweisen) bezeichnen. Was unter Substanz zu denken sey, darüber streiten freilich die Philosophen mit einander. Folgen wir aber dem allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch, welcher z. B. von unorganischen und organischen Substanzen redet und darunter die einzelnen, selbstständigen Wesen versteht, so werden wir den Begriff der Substanz für identisch erklären mit dem des einzelnen, wenigstens relativ selbstständigen Wesens, das wir auch, weil es spontane Thätigkeit, hiermit Grund der an ihm erscheinenden Veränderungen ist, Grundwesen oder im Unterschiede von dem allgemeinen Wesen, das nicht für sich, sondern nur in den Substanzen ist, Selbstwesen nennen können. Aristoteles hat be-

kanntlich in diesem Sinne den Begriff der Substanz, ουσια, gefaßt Cat. 5, Met. V, 8, und gewiß mit Recht. Allein, wie dem auch seyn mag, wir verstehen einmal unter Substanz das Gesagte, und dasjenige, um was es hier allein zu thun ist, ist ja nur der Erweis davon, daß wirklich in dem apriorischen Begriff des Seyns der der Substanz in dem angegebenen Wortsinne liegt.

Dies ist aber — behaupte ich — ganz unmittelbar der Fall, und deswegen ist der Substanzbegriff die erste der Hauptkategorien, welche sich aus dem Begriff des Seyns ergeben. Denn das Seyn ist ja, wie aus dem Obigen erhellt, das von unserem subjectiven Vorstellen Unabhängige. Ein solches unabhängiges Seyn ist nothwendig ein, wenigstens relativ, selbstständiges Seyn, und das selbstständig Seyende ist Substanz oder ein Selbstwesen. Der Begriff des allgemeinen Seyns enthält daher den Begriff einer Vielheit von Substanzen oder selbstständig Seyenden. Indem das Ich das Seyn als das von dem blos subjectiven Vorstellen Unabhängige denkt, muß es nothwendig das, was wir Substanz nennen, oder den Begriff des selbstständig Seyenden mitdenken. Der Begriff des Seyns weist hin auf den der Substanz; alles Seyende kann selbst nur Substanz oder eine seiner Bestimmungen seyn. Daher ist es durchaus nicht ein bloßer Irrthum, wenn das Kind alles Seyende personifizirt, sondern diesen Personificationen des kindlichen Bewußtseyns liegt der wahre, schon frühe, schon mit der ersten Vorstellung des Seyns überhaupt oder des Seyns im Allgemeinen sich regende oder mitgegebene Gedanke zu Grunde, daß alles Seyende ein Selbstwesen oder eine seiner Bestimmungen ist.

Allein jedes Wesen ist, wie wiederum das kindliche Bewußtseyn ganz richtig ahnt, zugleich als ein selbstthätiges zu begreifen. Denn kein Wesen kann ein selbstständiges, von andern Wesen unterschiedenes seyn, wenn es sich nicht in seiner Identität mit sich selbst andern Wesen, andern Substanzen gegenüber behauptet, oder in jedem Wesen müssen wir die beiden, von einander unterschiedenen, jedoch untrennbaren Thätigkeiten,

die der Selbstbejahung in seiner Identität mit sich, in seiner Sichselbstgleichheit, und die der Selbstunterscheidung von andern Wesen denken. Allein schlechthin kann kein Wesen die andern von sich ausschließen. Denn so gewiß eine jede Substanz als ein selbstständiges Wesen von allen andern unterschieden seyn muß: so gewiß sind doch alle Substanzen darin, daß sie sind, daß sie insbesondere Substanzen sind, mit einander relativ identisch, einander gleich und gleichartig. Sie müssen daher nicht blos für sich, sondern auch für einander seyn, oder sie müssen ebenso, wie sie sich beziehungsweise von einander unterscheiden oder von einander ausschließen, sich positiv auf einander beziehen oder mit einander einigen. Einigt sich aber ein Wesen mit einem andern, so geht es nothwendig über sich, seine Sphäre relativ hinaus, oder es bleibt nicht in seiner Identität mit sich schlechthin beharren, sondern unterscheidet sich zugleich von sich selbst. Fassen wir dies alles zusammen, so ist jedes Wesen ein selbstthätiges und seine Selbstthätigkeit ist die gedoppelte, die der Selbstbejahung oder Selbstbehauptung und der Selbstunterscheidung von Anderem, aber auch die der positiven Selbstbeziehung auf andere und der Selbstunterscheidung von sich. Als solche selbstthätige Wesen sind die Substanzen Ursachen, Kausalitäten, und die Kategorie der Kausalität ist daher die zweite abgeleitete Hauptkategorie, welche in dem Begriffe des Seyns liegt. Sofern die Wesen solche Ursachen sind, heißen sie auch Grundwesen oder Kraftwesen, und alle Substanzen sind lautere Grund- oder Kraftwesen; ihr Seyn ist ihre Selbstthätigkeit; es ist nichts Todtes in ihnen, das Todte, das ruhige Seyn ist nur die Thätigkeit des Beharrens in einem schon gewordenen Zustande.

Wir könnten leicht die Analyse des wahren Begriffs, der Kategorie des Seyns noch weiter verfolgen und zeigen, daß durch dieselbe auch die übrigen Kategorien sich ergeben; aber dies würde uns zu weit über die Gränzen unserer jetzigen Untersuchung hinausführen, und darum müssen wir uns hier an der angedeuteten Ableitung der genannten Hauptkategorien genügen lassen.

Daß nun die Kategorien auf die angegebene Weise vom Denken gebildet werden, davon ist ein weiterer Beweis die Genesis der Wahrnehmung selbst. Denn die Wahrnehmung ist eine gemäß den angegebenen Kategorien bestimmte Empfindung. In jeder Wahrnehmung setze ich ein Seyn als der Empfindung entsprechend; ich kann dies aber nur thun, indem ich annehme, daß dies Ansichseyn der Empfindung zu Grunde liege, also die die Empfindung erregende Kausalität sey, und eine Kausalität kann ich nur annehmen, wenn das erregende Wesen irgendwie ein Selbstwesen, Substanz ist. Nun erhebt sich sehr frühe der Geist auf den Standpunkt des Wahrnehmens; schon frühe also muß der Geist jene drei Kategorien bilden, und, da er dies im kindlichen Alter nicht auf dem Wege einer successiven, nach und nach von den niedern Begriffen zu höhern und zuletzt zu schlechthin allgemeinen, die gesammte Welt umfassenden Begriffen aufsteigenden Generalisation und Abstraction thun kann, so bleibt gar nichts andres übrig als die Annahme, daß das an sich allgemeine Denken selbst, sobald es durch die Empfindung erregt wird, jene allgemeinen Vorstellnngen bilde und demnach aus sich selbst producire. Man muß dabei nicht annehmen, daß dies anfänglich auf bewußte Weise geschehe. Allerdings setzt die Vorstellung des Seyns, wie gezeigt worden, ein Unterscheiden des Subjectiven und des Ansichseyns, also das Selbstbewußtseyn voraus; aber schon mit dem ersten Dämmern des Selbstbewußtseyns, mit seinem ersten Aufleuchten aus dem dunkeln Grunde des Selbstgefühls, aus welchem es sich entwickelt, muß auch schon eine anfänglich dunkle Vorstellung des Seyns sich bilden. Je klarer alsdann das Selbstbewußtseyn wird, desto deutlicher wird sich der Geist jener Begriffe bewußt werden. Selbst dann jedoch, nachdem das Selbstbewußtseyn sich soweit entwickelt hat, um mit Bestimmtheit das Ansichseyende von dem blos Subjectiven unterscheiden zu können, ist ihm darum dies sein eigenes Thun, somit die Art und Weise der Entstehung der höchsten Allgemeinbegriffe noch nicht bewußt. Das Ich unterscheidet alsdann erst sich vom Object, aber sein

Unterscheiden selbst und das hiermit erfolgende Setzen des schlechthin allgemeinen Begriffs des Seyns und darin implicite der übrigen Kategorien ist ihm darum noch nicht Object. Dies und damit die wahre Erkenntniß des Ursprungs der Kategorien ist erst die letzte und höchste Selbsterfassung des Geistes, das Selbstbewußtseyn des Selbstbewußtseyns, die vertiefte philosophische Reflexion, zu welcher nur die allerwenigsten Menschen sich erheben, ja selbst die Philosophie, wie ihre ganze bisherige Geschichte beweist, erst nach einer langen Entwickelung gelangen kann.

Obgleich nun aber die Kategorien Productionen des Denkens aus sich sind, so sind sie doch, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, objectiv. Kant zwar hat aus ihrer Apriorität folgern wollen, daß sie blos subjective Bedeutung haben und nichts von den Dingen an sich aussagen. Nehmen wir, sagt er, die Kategorien aus uns selbst, so kann das, was blos in uns ist, die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen, d. h. ein Grund seyn, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sey; dagegen, wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, daß gewisse Begriffe vor der empirischen Erkenntniß der Gegenstände vorhergehen. Allein daß die Kategorien darum, weil wir sie, wie sich Kant ausdrückt, aus uns selbst nehmen, blos in uns seyen, dies ist eine auf einer bloßen Erschleichung, einer Verwechslung der Begriffe beruhende irrige Voraussetzung, mit welcher die ganze Kant'sche Argumentation dahinfällt. Ueberdies nehmen wir die Kategorien nicht etwa aus uns selbst, sie liegen nicht als Begriffe a priori in uns bereit, sondern wir erzeugen sie im Denken. Diesen Gedankenproductionen wohnt schon an sich eine ideelle Nothwendigkeit ein, weil sie denknothwendig sind, so daß also, wenn es ein Seyn giebt, es so seyn muß, wie wir es denken müssen; aber es kommt ihnen auch eine reelle Objectivität nothwendig zu, weil die Empfindung ohne sie nicht als das, was sie thatsächlich ist,

gedacht werden könnte, wenn nicht die Kategorien selbst objectiv wahr wären. Denn weil die Empfindung nicht rein durch das Ich entsteht, so muß ihr ein Ansichseyn zu Grunde liegen, dieses Seyn muß Kausalität und die Kausalität muß Substanz seyn.

Aber die Kategorien sind nicht blos objective, sondern insbesondere auch inhaltsvolle Begriffe. Kant betrachtete sie als inhaltsleere Fächer oder Formen, in welchen der mannichfaltige Inhalt der Anschauung geordnet wird. Allein wir können dieser Ansicht nicht beipflichten, und den Grund hiervon wollen wir nun näher angeben. Zwar hier ist nicht der Ort, den Inhalt der Kategorien zu entwickeln, da wir uns hier nur vorgesetzt haben, die Art und Weise ihrer Entstehung darzustellen. Aber so viel erhellt schon im Allgemeinen, daß, wenn die oberste Kategorie die des allgemeinen Seyns ist und alle Kategorien nur als nähere Bestimmungen des Seyns in seiner Allgemeinheit sich verhalten, die Kategorien, richtig erkannt und dargestellt, nicht blos die allgemeine Form des Seyns, sondern auch die Inhaltsbestimmungen des Seyenden in seiner Allgemeinheit enthalten müssen. Denn, wenn die besonderen Artbegriffe, welche unter einem allgemeinen Begriffe befaßt sind, inhaltsvolle Begriffe sind, so muß auch der allgemeine Begriff selbst, unter dem sie befaßt sind, einen Inhalt haben und zwar den allen besonderen Arten gemeinsamen, weil der besondere Inhalt, welcher den Arten und ihren Begriffen einwohnt, nur die Entwickelung jenes allgemeinen Inhalts zu unterschiedenen Bestimmtheiten oder nur dieser allgemeine Inhalt in einer besondern Modification seyn kann; umgekehrt nur, wenn die Artbegriffe lauter formelle Begriffe sind, ist auch der in ihnen enthaltene und sie umfassende Allgemeinbegriff ein lediglich formeller, weil das Identische in allen besondern Formen selbst wieder etwas Formelles seyn muß. Die besonderen Begriffe des Dreiecks, Vierecks u. s. w. sind z. B. lauter formelle Begriffe, und eben deswegen kann der sie unter sich befassende allgemeine Begriff des Vielecks auch nur ein rein formeller Begriff seyn, wie denn auch in der That dieser Begriff nur die Art der äußern Begränzung der Körper bestimmt,

nichts aber über ihren Inhalt, über das Innere derselben aussagt; wogegen, weil die Begriffe der Raçen, Völker, Geschlechter, in die sich das Menschengeschlecht spaltet, inhaltsvolle Begriffe sind, auch der allgemeine Begriff des Menschen einen Inhalt haben muß und wirklich hat. Nun ist aber klar, daß die besondern Arten des Seyenden, die Mineralien, Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w., nicht blos ihrer Form nach, hinsichtlich ihrer Gestalt und äußern Erscheinung unterschieden sind, sondern daß auch jeder dieser Art- und Gattungsbegriffe des Seyenden seinen besondern Inhalt, ein bestimmtes Inneres hat. Es muß daher der sie unter sich befassende schlechthin allgemeine Begriff des Seyns nicht blos das Identische in allen Formen des konkreten Seyns, sondern auch das Eine, Gemeinsame in allem besondern Inhalt des Seyenden ausdrücken oder er muß selbst inhaltsvoll seyn. Daß darum das allgemeine Seyn, der Begriff desselben in seinen ewigen Bestimmtheiten, wie dies in der Hegel'schen Logik geschieht, als logische Idee, welche die Thätigkeit sey, sich zur Natur und zum Geiste zu bestimmen und zu entfalten, hypostasirt wird, dies ist nicht die Consequenz jener Auffassung der Kategorien als allgemeiner, inhaltsvoller Seynsbegriffe; vielmehr folgt aus ihr das Gegentheil, sofern das Allgemeine nicht dem Besondern und Einzelnen reell vorangeht, sondern reell nur mit und in dem Besondern und Einzelnen existirt.

Man hat zwar deswegen die Kategorien als blos formale Begriffe bestimmt, weil z. B. der Begriff der Qualität nur dasjenige bezeichne (zusammenfasse), worin auf formell gleiche Weise alle qualitativen Bestimmtheiten von allen quantitativen sich unterscheiden, oder, was dasselbe sey, weil die einzelnen gemäß der Kategorie der Qualität gesetzten Eigenschaften nur formell einander gleich seyn können, indem sie materiell verschieden seyn müssen, wenn es unterschiedliche Eigenschaften der Dinge geben soll; alle Dinge, sofern sie nach Qualität, Quantität u. s. w. unterschieden seyen, haben damit nothwendig dieselbe gleiche Form der Qualität, Quantität u. s. w., aber nur die gleiche Form bei verschiedenem qualitativen und quantitativen

Inhalt; die Kategorien seyen nothwendig nur formale Begriffe, weil ihr Inhalt, d. h. die Bestimmtheit oder Unterschiedenheit einer Kategorie von der andern selbst nur ein formeller sey. In dieser Einwendung erweist sich ein großer Scharfsinn in Auffassung des so schwierigen philosophischen Problems, der Natur der Kategorien. Aber doch kann ich damit meine schon früher, auch in uns. Ztschr., ausgesprochene Ansicht über die Bedeutung der Kategorien nicht als widerlegt erachten. Die einzelnen gemäß der Kategorie der Qualität gesetzten Eigenschaften sollen nur formell einander gleich seyn können, indem sie materiell verschieden seyn müssen, wenn es unterschiedliche Eigenschaften der Dinge geben solle. Dieser Schluß wäre nur dann richtig, wenn man beweisen könnte, daß alle materielle Bestimmtheit der unterschiedlichen Eigenschaften der Dinge nur in ihrer Differenz, nur in ihrer Unterschiedlichkeit begründet sey; denn alsdann würde nothwendig folgen, daß die allgemeine Qualität der Dinge, diejenige, welche allen Dingen ohne Unterschied zukommt, aller materiellen Bestimmtheit ermangle und etwas blos Formales sey. Allein weder hat man dies bewiesen, noch kann man dies beweisen. In der That vielmehr, wenn das Besondere, Unterschiedliche, was wir in den konkreten Dingen sehen, nur eine eigenthümliche Entfaltung und Entwickelung des Allgemeinen seyn kann, so muß, vorausgesetzt, daß die konkreten Dinge, die besondern Arten und Gattungen von Wesen einen verschiedenen qualitativen Inhalt haben, auch dem allgemeinen Seyn selbst eine Qualität zukommen, welche nicht blos (was ich natürlich gar nicht läugne) formell von der Quantität unterschieden ist, sondern auch in sich selbst einen Inhalt hat. Es hat deswegen auch die Logik nur den erkenntnißtheoretischen Ursprung der Kategorien zu entwickeln; sie selbst aber, nach der realen Form und dem realen allgemeinen Inhalt betrachtet, der dem allgemeinen Seynsbegriff mit seinen abgeleiteten Kategorien zukommt, somit in allem konkreten, besondern Seyenden, allen Arten und Gattungen der gleiche, identische ist, — sie in dieser ihrer Bestimmtheit zu entwickeln ist m. E. Aufgabe der Meta-

physik. Nicht blos das Formelle, was wir unter Qualität verstehen, sondern auch das qualitativ Inhaltsvolle, was alle Arten und Gattungen gemeinsam haben, also im Seynsbegriff an sich liegt, hat die allgemeine Seynslehre zu entwickeln.

Wenn wir nun auf dasjenige, was wir über die Entstehung der Grundbegriffe, Kategorien gesagt haben, zurückblicken, so erhellt auch aus ihr die Wahrheit des Realidealismus. Jene Entstehung ist allerdings vorherrschend idealistischer Natur, und das System der Grundbegriffe das eigentliche Feld des Idealismus. In der That haben wir gesehen, daß die Grundbegriffe aus dem Geiste selbst entspringen, zwar nicht, wie die Denkgesetze, in dem Sinne, daß sie ursprünglich dem Denken immanent, ihm angeboren wären, wohl aber in dem Sinne, daß das Denken sie ursprünglich nicht aus der Empfindung oder Wahrnehmung schöpft oder abstrahirt, sondern sie aus sich selbst producirt. Da sie nun aber inhaltsvolle Begriffe sind, so ergiebt sich zugleich, daß es nicht blos eine apriorische Form des Denkens, sondern auch apriorische, inhaltsvolle, vom Denken aus sich producirte Begriffe giebt, und der Idealismus, wie ihn die Philosophie anzuerkennen hat, ist nicht blos ein formalistischer, sondern auch selbst ein inhaltsvoller, weil das universelle Seyn von dem universellen Denken als solchem gedacht wird.

Wir haben in dem ersten Artikel gezeigt, daß die apriorische Form des Denkens, die sich in den Denkgesetzen offenbart, idealistischen, die sinnliche Einzelheit dagegen realistischen Ursprungs oder in der Empfindung gegeben sey. Dieser Verhältnißbestimmung zwischen Realismus und Idealismus oder zwischen dem realistischen und idealistischen Bestandtheil der Philosophie widerspricht nun das Endergebniß unsrer weitern Untersuchung nicht, da es sich ja in ihr nicht um das Innewerden des sinnlichen Einzelnen, sondern um die Erkenntniß des rein allgemeinen Seyns handelt; wohl aber wird jene Verhältnißbestimmung durch letzteres Resultat ergänzt, sofern nun erhellt, daß die allgemeinen Seynsbegriffe wesentlich idealistischen Ursprungs sind.

Dennoch aber liegt in der angegebenen Genesis der Ka-

tegorien zugleich ein realistisches Element. Denn wir haben gesehen, daß das Selbstbewußtseyn, mit dessen Entstehung auch die Vorstellung des Ansichseyenden, Objectiven sich entwickelt, durch die Empfindung erregt wird, und dieser ist demnach wenigstens ein mittelbarer Antheil an dem Produciren der Kategorien zuzuerkennen. Sodann bestimmen wir allerdings in der Wahrnehmung die Empfindung gemäß den durch das nothwendige, instinctive Denken producirten Kategorien; aber diese Kategorien liegen, wie wir gleichfalls schon gezeigt haben, als die realen Bestimmungen alles Seyenden, somit auch des in unser Empfindung sich Reflectirenden der Empfindung selbst objectiv zu Grunde, und in der Wahrnehmung vernehmen wir ihre Realität unter der Form der Einzelheit auf unmittelbare Weise. Das Ich producirt die allgemeine Vorstellung des Seyns, der Substanz, der Kausalität u. s. w.; aber das einzelne Seyn, die einzelne Substanz und Kausalität ist für uns nur durch die Empfindung da, und daß dies Einzelne als Seyn, Ansichseyn, Substanz, Kausalität u. s. w. von uns bestimmt wird, dies geschieht infolge der bei der bewußten Wahrnehmung stattfindenden Subsumtion des Empfundenen unter die allgemeinen Kategorien. Somit erhalten zugleich unsre Kategorien erst durch die Wahrnehmung und fernerhin durch die Beobachtung und Erfahrung ihre klare, deutliche Bestimmtheit, und erst mittelst der Erfahrung kann sich das Bewußtseyn der Kategorien zu ausgeprägten Begriffen und einem System derselben entwickeln.

Besteht nun das realidealistische Princip in erkenntnißtheoretischer Hinsicht in der Annahme, daß zur Bildung aller unsrer Begriffe das Denken und die Empfindung nothwendig seyen, so wird die Wahrheit dieses Princips auch durch die Lehre von dem Ursprung der Kategorien bestätigt. Während aber die Art- und Gattungsbegriffe ihren specifischen Inhalt aus der Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung schöpfen, producirt das Denken die Kategorien nach ihrem allgemeinen Inhalt aus sich selbst, wenngleich es hierzu durch die Empfindung erregt wird und die reinen Grundbegriffe erst durch die Erfahrung zur klaren und

deutlichen Bestimmtheit gelangen. Den letzteren fehlt daher so wenig das realistische Moment, als den erstern das idealistische, und beide sind Verzweigungen des Realidealismus; aber dabei müssen wir doch behaupten, daß das System der Grundbegriffe oder Kategorien nach seiner specifischen Bestimmtheit den idealistischen, das System der Art- und Gattungsbegriffe dagegen den realistischen Pol der Philosophie darstelle.

Wir haben bisher die Grundbegriffe und die Erfahrungsbegriffe betrachtet. Allein außer ihnen giebt es noch eine weitere, dritte Klasse von Begriffen, welche in erkenntnißtheoretischer Hinsicht höchst wichtig sind, und welche wir daher nicht übergehen dürfen, wenn wir die Lehre vom Ursprung und von der Entstehung der Begriffe auch nur nach ihrem wesentlichsten Inhalt erschöpfen wollen. Ich meine die ethischen Begriffe, welche idealistischer, vorbildlicher Natur sind, und welche Herbart mit dem treffenden deutschen Namen Musterbegriffe bezeichnet hat. Während sowohl die Grundbegriffe als die Erfahrungsbegriffe auf ein unsrem Denken vorausgesetztes Seyn sich beziehen, beziehen sich die ethischen auf ein erst durch das Ich selbst zu setzendes, hervorzubringendes Seyn. Wir selbst sollen erst diesen Begriffen gemäß unsern persönlichen Zustand und die Welt um uns her bilden; wir sollen das der Idee, dem normativen Begriffe des Guten widerstreitende Soseyn oder Wirkliche aufheben und an die Stelle dieses Seyns ein anderes, höheres, idealisches, der Norm des Guten entsprechendes setzen, sey es, daß wir, wenn die wirkliche Welt völlig verdorben ist, tabula rasa machen und ein ganz Neues in's Leben einführen, oder daß wir das gegebene Wirkliche der ethischen Idee, den ethischen Normativbegriffen gemäß wenigstens um- und fortbilden. Das Seyn, worauf sich diese Begriffe beziehen, ist daher nicht das empirische, welches ihnen ebensogut widerstreiten, als entsprechen kann; aber darum ist es doch ein wahres Ansichseyn, ein von unserm willkührlichen, subjectiven Vorstellen, Belieben Unabhängiges. Denn es ist das im wahren Wesen des Willens Begründete; es ist dieses Wesen selbst oder eine Bestimmung desselben, worauf die ethischen Be-

griffe sich beziehen, und zwar als eine solche, welche durch den Willen zu realisiren ist, oder seinen Endzweck ausmacht. Weil aber dieser Endzweck nicht blos in uns, in unsrer Persönlichkeit, sondern durch uns auch um uns her verwirklicht, weil die ganze Menschheit, ja selbst die Natur den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht werden soll; so ist der Endzweck des Willens zugleich der Endzweck alles Seyns, also in seinem Begriffe begründet.

Wie nun bilden wir die ethischen Begriffe? Dies ist die erkenntnißtheoretische Frage, mit welcher wir uns hier zu beschäftigen haben, während wir die Entwickelung des Inhalts jener Begriffe selbstverständlich der Ethik zu überlassen haben. Weil es nicht das empirische, erfahrungsmäßige Seyn ist, worauf die ethischen Begriffe sich beziehen, so kann auch die Erfahrung nicht die Quelle derselben seyn. Die Erfahrung zeigt uns sowohl schlechte, als gute, sowohl ungerechte, als gerechte Handlungen und Menschen. Würden demnach unsre ethischen Begriffe aus der Erfahrung geschöpft und aus ihr mittelst der Abstraction gebildet, so würden wir zu keinen rein ethischen, keinen wahrhaft sittlichen Begriffen gelangen. Hinwiederum müssen wir, um ein in der Erfahrung gegebenes Handeln als gut, gerecht u. s. w. bezeichnen zu können, bereits ein Bewußtseyn der Norm des Guten, Gerechten mitbringen, und die erfahrungsmäßige Erkenntniß des Guten setzt daher die Idee des Guten, den normativen Begriff desselben schon voraus, weil jene Handlungen nur, wenn sie an diese Idee gehalten, mit ihr verglichen und mit ihr als übereinstimmend erfunden werden, uns als gut und gerecht erscheinen können. Wenngleich unser anfänglich noch dunkles Bewußtseyn des Seynsollenden, des Guten, wie es namentlich dem frühen jugendlichen Alter eigen ist, an erfahrungsmäßigen Beispielen des Guten geläutert wird, und wenngleich deswegen der Jugend solche Beispiele vorgehalten werden, so handelt es sich hierbei doch immer nur um Erweckung und Belebung des dem Geiste selbst ursprünglich einwohnenden Sinnes für das Gute, für das, was seyn soll.

Daher können wir nur im menschlichen Geiste selbst

die Quelle der ethischen Begriffe aufsuchen. Aber welches ist diese Quelle? Darüber gehen die Ansichten weit aus einander, und die Entscheidung dieser Frage ist daher höchst schwierig. Einige suchen jene Quelle im religiösen Glauben und gründen die Moral auf die Religion; und es ist keine Frage, daß das Heilige, welches wir ursprünglich im Gewissen vernehmen, unverkennbar auf Gott, auf einen heiligen Urwillen zurückweist, und nur ein in Abstractionen verirrtes Denken vermag dies zu verkennen. Allein gründen läßt sich darum die Ethik keineswegs auf den religiösen Glauben, und ableiten aus dem göttlichen Willen können wir durchaus nicht die ethischen Begriffe, weil wir, wenn wir nicht nach einer positiven Offenbarungsurkunde unser ethisches Denken normiren lassen, damit aber aus dem Umkreis des voraussetzungslosen, philosophischen Denkens heraustreten, vielmehr umgekehrt, was der göttliche Wille sey, welche Gebote, welche Vorschriften dem göttlichen Willen entsprechen, selbst nur aus unsrem sittlichen Bewußtseyn wissen können. Unser sittliches Bewußtseyn ist also die Quelle unsrer Erkenntniß des göttlichen Willens, nicht umgekehrt ist der religiöse Glaube die Quelle der Moral. Haben wir einmal unsre ethischen Begriffe aus dem sittlichen Bewußtseyn abgeleitet, so werden wir freilich ihre letzte Bewährung in der Idee eines heil. Urwillens finden müssen, und selbst die philosophische Ethik, wenn sie gründlich seyn soll, wird zuletzt in dem religiös sittlichen Leben gipfeln, aber ausgehen von dem religiösen Princip kann die Ethik nicht.

Andere haben angenommen, daß die Idee des sittlich Guten unserem Denken, sey es nun als Idee, als normativer Begriff, oder wenigstens als Norm, als wegweisender Beziehungs- und Vergleichungspunkt, wonach unsere unterscheidende Denkthätigkeit zu verfahren habe, ursprünglich inhärire oder angeboren sey. Die erstere dieser Ansichten leidet aber an demselben Mangel, welchen wir bereits früher bei der Beurtheilung der verwandten Lehre von den Kategorien als angeborenen Begriffen bemerklich gemacht haben, daß sie nämlich als unserem

Geiste angeboren Etwas setzt, was doch nur ein Act und zwar ein bewußter Act desselben seyn kann; denn Begriffe, somit auch die ethischen Begriffe, sind Denkacte und zwar bewußte, und können daher als solche nicht angeboren seyn. Aber auch die zweite Ansicht leidet an unauflöslichen Schwierigkeiten. Würde nämlich die Norm des sittlich Guten als solche, in dieser ihrer specifischen Bestimmtheit, welche ihr als ethischer Norm zukommt, unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit ursprünglich inhäriren, so müßte man nothwendig mittelst der Analyse der unterscheidenden Thätigkeit auf die Norm des sittlich Guten kommen; allein weder hat man dies versucht oder nachgewiesen, noch auch kann man den Nachweis hiervon liefern. Denn analysirt man die unterscheidende Denkthätigkeit noch so genau, noch so gründlich, so findet man in ihr als die ursprünglich immanenten oder inhärirenden Normen eben nur die allgemeinen Denkgesetze, nicht aber die specifische Norm des sittlichen Guten. Diese kann daher unmöglich der unterscheidenden Thätigkeit schon ursprünglich als Norm inhäriren, und diejenige Theorie, welche die Norm des sittlich Guten als eine der unterscheidenden Thätigkeit ursprünglich inhärirende setzt, leidet darum an derselben Schwierigkeit, wie die verwandte Annahme, daß die Kategorien ursprünglich der unterscheidenden Thätigkeit inhärirende Normen, Beziehungs- und Vergleichungspunkte seyen.

Richtiger ist nach unserer Ueberzeugung diejenige ethische Erkenntnißtheorie oder Lehre von dem Ursprung und der Bildung unsrer ethischen Begriffe, welche von einem dem Gemüthe ursprünglich immanenten oder inhärirenden sittlichen Triebe und einem dasselbe begleitenden Gefühle ausgeht. Wir haben ohne Zweifel ursprünglich einen solchen sittlichen Trieb. Wenigstens läßt sich nur aus dem Vorhandenseyn eines solchen Triebes und eines ihm begleitenden Gefühls die Thatsache erklären, daß sowohl ganze Völker als einzelne Personen lange zuvor, ehe sie mittelst des reflectirenden Denkens sich des Wesens und des Grundes der sittlichen Grundsätze bewußt werden, nicht nur sittlich handeln, wenigstens in materieller Hinsicht, bezüglich des

Inhalts ihres Thuns sittlich gute Werke vollbringen, sondern daß sie auch von dem Guten und Gerechten reden, und etwas Einzelnes, eine bestimmte Handlung als gut loben oder als schlecht verwerfen, ohne darum angeben zu können, warum sie dies thun, und ohne im Allgemeinen sagen zu können, was gut, was schlecht sey. Es liegt auch in der Natur, dem Wesen der Idee des sittlich Guten, daß sie ursprünglich als Trieb unserem Gemüthe inhärirt. Denn da diese Idee, wie schon bewiesen worden, nicht von Außen stammt; da sie nichts anderes seyn kann und ist als die durch den Willen zu verwirklichende Bestimmung unsrer innersten Persönlichkeit, diese Bestimmung somit im Wesen, in der Natur unsres Ich wurzeln muß; und da die Natur selbst etwas Thätiges, Lebendiges, Aufstrebendes ist: so muß auch ursprünglich die Idee des Guten als Trieb in uns wohnen und dieser sich auf instinctive Weise im unmittelbaren Selbstgefül offenbaren. Jeder Trieb hat aber seine ursprüngliche Art und Weise der Thätigkeit, sein Gesetz, und somit ist das Sittengesetz allerdings zwar nicht dem Denken, wohl aber dem Gemüthe des Menschen, dem sittlichen Trieb und seinem Gefühle ursprünglich immanent oder angeboren. Hieraus folgt nun von selbst, daß dieser Trieb und sein Gefühl das Denken subjectiv erregen wird; es folgt ferner für die wissenschaftliche Bildung unsrer ethischen Begriffe jedenfalls so Viel, daß wir bei unsrem ethischen Denkproceß den sittlichen Trieb und das sittliche Gefühl so genau und so rein als möglich beobachten und beachten müssen, daß wir streben müssen, sie von andern Gefühlen und Trieben zu unterscheiden, und daß wir in der Uebereinstimmung der Ergebnisse unsres ethischen Denkprocesses mit dem sittlichen Gefühle die subjective Probe der Richtigkeit jener Ergebnisse besitzen, deren Fehlen oder Nichtvorhandenseyn zu erneuertem Denkprocesse uns auffordert.

Allein weder kann die Wissenschaft bei dem unmittelbaren sittlichen Trieb und Gefühl als solchen stehen bleiben, noch auch kann sie von denselben ausgehen. Die Wissenschaft kann nicht bei dem unmittelbaren sittlichen Gefühl und Trieb stehen bleiben.

Denn das sittliche Gefühl selbst strebt, wie überhaupt der fühlende Geist, seiner im Denken bewußt zu werden, und der sittliche Trieb, welcher in jedem Fall, wie man ihn auch näher bestimmen mag, ein Trieb nach Selbstvervollkommnung ist, schließt auch dies in sich, daß in uns das vernünftige Denken zur Entwickelung und zur Ausbildung gelangen soll. Hinwiederum, einen so hohen Werth in subjectiver Hinsicht, also für unsre persönliche Ueberzeugung das Gefühl hat, so wenig kann doch dem bloßen Gefühl und seiner Aussage als solchen eine objective, allgemeingiltige, mithin wissenschaftlich berechtigte Geltung zukommen, weil das Gefühl, für sich betrachtet, nur eine Affection, eine Erregung des individuellen Ich ist, demnach, wenn auch sein Gehalt noch so wahr seyn mag, doch seine Form eine subjective, mit den Stimmungen wechselnde ist. Wollte daher jemand das sittliche Gefühl oder das Wohlgefallen, wie z. B. Herbart, als ein Letztes für die Wissenschaft geltend machen und demnach die ethischen Begriffe und Urtheile auf sie zu gründen versuchen; so könnte ein Anderer anders gestaltete ethische Begriffe und Urtheile aufstellen und mit dem gleichen Rechte, wie Jener, für sie sich auf sein sittliches Gefühl oder sein Wohlgefallen berufen. Aber nicht einmal ausgehen kann die Wissenschaft von dem sittlichen Gefühl und Triebe, so daß dann weiterhin die sittlichen Begriffe durch bloße Analyse des sittlichen Gefühls und Triebes gefunden und gewonnen würden. Denn, um dies zu können, müssen wir wissen, welcher Trieb denn der sittliche sey. Aber um auch nur bestimmen zu können, welche von den verschiedenen Trieben oder Gefühlen, die ursprünglich in uns sich regen, die sittlichen seyen, um also beide von den andern Trieben und Gefühlen, welche wir auch haben, unterscheiden zu können, müssen wir zuvor wissen, was das Sittliche sey, worin es selbst bestehe, müssen demnach bereits ein Kriterium des Sittlichen besitzen.

Es bleibt daher nichts Anderes übrig als die Annahme, daß die ethischen Begriffe von der Vernunft selbst producirt werden, oder daß das vernünftige Denken dieselben freithätig

bilde. Da nun die Vernunft hierbei den Gehalt der sittlichen Begriffe weder aus der Erfahrung, noch aus einer positiven Offenbarungsurkunde, noch aus einem angeborenen Gefühl, Trieb oder einer ihr immanenten Norm schöpfen kann, so kann sie ihn nur gewinnen durch die Analyse des Willens und das Denken desselben in seiner Wahrheit, worin das Gute und das Wahre in ihrer innersten Uebereinstimmung und Einheit sich offenbaren; oder mit andern Worten: aus dem Wesen des Willens muß die Vernunft die wahre Art und Weise seiner Thätigkeit ableiten. Der Wille ist, was er ist, nämlich Wille, nur als eine durch das Denken vermittelte freie Selbstthätigkeit; eine Thätigkeit des Ich, die sich nach bloßen Gefühlen und Trieben bestimmt, ist kein Wollen, sondern ein bloßes Begehren, und ein solches Begehren, wenn die es beseelenden Gefühle und Triebe, ihrem Inhalt nach betrachtet, auch noch so vortrefflich sind, ist doch seiner Form nach, weil unfrei, weil bloße Naturwirkung, nichts Sittliches. Das sittlich Gute ferner kann nichts Anderes seyn als die wahre Art und Weise der Selbstthätigkeit des Willens; denn es ist die Norm des Willens, das Gesetz desselben. Die wahre Art und Weise der Selbstthätigkeit des Willens kann ich aber nur denkend bestimmen, und ich kann dies nur thun, indem ich die Art und Weise der Selbstthätigkeit des Willens denkend betrachte, folglich den Willen selbst analysire. Gleichwie wir die Denkgesetze nur dadurch finden, daß wir, weil sie als die Normen des Denkens die wahre Art und Weise der Denkthätigkeit ausdrücken, die Denkthätigkeit analysiren: so können wir auch die Normen des Willens nur durch Analyse des Willens feststellen. Die sittlichen Normen müssen hinwiederum allgemeingiltige seyn; sie müssen die Art und Weise ausdrücken, wie alle Willen sich zu bestimmen haben, wenn sie wollen sittlich handeln. Aber solche allgemeingiltige Normen kann wiederum nur das Denken aufstellen, und zwar nur das vernünftige Denken; denn nur das Denken ist diejenige Thätigkeit des Geistes, mittelst deren wir uns des Allgemeinen bewußt werden, und das ver-

nünftige Denken insbesondere ist das auf das principielle Allgemeine gerichtete, wogegen die verständige Denkthätigkeit das die Anwendung des principiell Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne bestimmende, das das Letztere unter das Erstere subsumirende Denken ist. Jedenfalls ist klar, daß die wissenschaftliche Bildung und Aufstellung der ethischen Begriffe nur die angegebene seyn kann. Denn die Wissenschaft als solche hat es nur mit objectiv und allgemeingiltigen Begriffen zu thun; die Wissenschaft der Ethik also hat eben solche objectiv und allgemeingiltige Begriffe, welche als solche Normen für alle Willen seyn sollen, aufzustellen, und diese können wir, wie gezeigt, nur auf dem angegebenen Wege gewinnen. Mag hierbei das vernünftige Denken immerhin, wie wir bereits zugegeben haben, in subjectiver Hinsicht durch den sittlichen Trieb und das sittliche Gefühl erregt und selbst geleitet seyn; so kann doch dasselbe das Resultat seiner Thätigkeit, das Ergebniß unsres Nachdenkens als ein ethisches, wie gleichfalls schon erinnert worden, nicht durch bloße Berufung auf Uebereinstimmung dieses Resultats mit dem Gefühl u. dgl. nachweisen; sondern dieser Nachweis muß auf einem objectiv und allgemeingiltigen Grunde beruhen, und dieser Grund kann nur die wahre Art und Weise der Thätigkeit des Willens seyn. Mit andern Worten: die Wissenschaft der Ethik muß die Wahrheit ihrer Begriffe beweisen, und dies kann sie nur thun, indem sie auf das wahre Wesen des Willens zurückgeht; denn was aus diesem Wesen folgt, ist nothwendig und zwar moralisch nothwendig. Indem die Vernunft solche allgemeingiltige Normen für den Willen aufstellt, steht endlich der Wille ihnen frei gegenüber; er kann vermöge seiner Freiheit entweder in Gemäßheit derselben oder im Widerstreit mit ihnen sich bestimmen, und auch hierdurch bewährt sich die Wahrheit der von uns aufgestellten Methode des ethischen Begriffsprocesses. Denn der Wille, wenn er sich in Uebereinstimmung mit den allgemeinen Vernunftformen bestimmt, ist selbst gut und sein Handeln enthält eine allgemeingiltige Regel; im entgegengesetzten Fall ist der Wille böse, und das Böse ist daher

das Gegentheil eines allgemeingiltigen Wollens, ein selbstsüchtiges Begehren. Umgekehrt beweist eben diese Natur des Bösen, daß das Gute in der Angemessenheit des Willens an die durch die Vernunft bestimmte allgemeine Norm besteht und somit nur aus dieser Quelle entspringen kann.

Gegen unsre Bestimmung der Methode der ethischen Begriffsbildung könnte man freilich einwenden, daß, da der Wille nur die formelle freie Selbstbestimmung des Ich sey, aus diesem Begriffe des Willens sich der Inhalt der ethischen Idee unmöglich ableiten lasse. Allein einmal folgt doch schon aus dem angegebenen Begriffe des Willens wenigstens so Viel, daß, wenn es eine ethische Norm des Willens giebt, diese jedenfalls nur eine Norm der Freiheit, die ihr einwohnende Nothwendigkeit somit keine physische, sondern nur eine moralische, kein Müssen, sondern nur ein Sollen seyn könne. Sodann ist der Wille nicht blos eine leere Form, sondern als die freie Selbstthätigkeit des Ich ist er die freie Selbstbestimmung der Persönlichkeit, der selbstbewußten Vernunftwesen, welche als solche Subject und Object der Selbstbestimmung sind. Da nun solche Wesen letztlich Selbstzwecke sind, welche nimmermehr bloße Mittel meiner Willkühr seyn dürfen, so liegt hierin, was jedoch weiter auszuführen nicht Aufgabe der Erkenntnißtheorie, sondern der Ethik ist, die Hinweisung auf die unbedingte Norm des Willens, welche die Vernunft infolge der wahren Selbsterkenntniß aufstellen muß. Sofern diese Selbsterkenntniß eine psychologische ist, aber hierbei die Vernunft aus ihr mit innerer, unbedingter Nothwendigkeit die ethische Idee als Vernunftnorm entwickeln soll, so müssen wir die von uns entwickelte Methode der ethischen Begriffsbildung im Unterschiede von der blos empirischen, welche die ethische Idee auf die bloße Erfahrung gründen will, sowie von der theologischen, welche von der Gottesidee ausgeht, ferner von der logischen, welche auf eine logische Kategorie sich stützt, endlich von der rein anthropologischen, welche von einem bloßen Naturtrieb u. dergl. ausgeht, als die psychologisch-rationale bezeichnen. Andere Methoden der ethischen

Begriffsbildung als die angegebenen giebt es nicht; unter ihnen aber ist nur die psychologisch-rationale die ächt philosophische.

Die auf diese Weise gewonnenen ethischen Begriffe haben eine idealistische Form und idealistische Inhaltsbestimmungen. Jene zeigt sich in der unbedingten Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit, welche den ethischen Normen einwohnt und nur von der Vernunft gesetzt seyn kann. Aber die ethische Norm hat auch idealistische Inhaltsbestimmungen; denn wenn die Vernunft ein Sittengesetz aufstellt, so muß sie auch bestimmen, was der Wille thun soll, und wir haben schon bemerkt, daß dieses Was, dieser Inhalt aus dem Selbstbewußtseyn, aus dem Begriffe der Persönlichkeit als eines Wesens, das als selbstbewußt Selbstzweck ist, fließen muß und insofern selbst idealistischer Natur, eine durch das Ich gesetzte unbedingte Inhaltsbestimmung ist. Ueberdies ist im Gebiete der Ethik die Vernunft zugleich sich selbst ihr Inhalt; denn bestimmt die Vernunft die ethischen Normen, so ist dies, daß wir vernünftig wollen und handeln, selbst unsre höchste Bestimmung; die erhabenen Tugenden der Weisheit, Besonnenheit u. a. entstehen nur, wenn die Vernünftigkeit, die Ausbildung der Vernunft Object unsres ethischen Strebens wird. Aber in ihre ethischen Begriffe nimmt dabei die Vernunft zugleich empirische, realistische Inhaltsbestimmungen auf, wie ihr Ausgangspunkt selbst formell ein empirischer ist. Denn der Ausgangspunkt ist ja der psychologisch-empirische, die Erkenntniß des Willens als eines gegebenen. Der Wille hinwiederum ist, wie schon bemerkt worden, die freie Selbstbestimmung der Persönlichkeit als Subjects und Objects der Thätigkeit. Je mehr daher die ethischen Begriffe in das Besondere und Concrete eingehen, desto mehr empirischen Inhalt müssen sie aus der genauen Beobachtung unsrer eigenen Persönlichkeit und der Persönlichkeit derjenigen schöpfen, auf welche wir ethisch bildend einwirken sollen. Endlich gestaltet sich die ethische Idee zur Organisation der großen ethischen Gemeinschaften, des Staats und der Kirche, welche ein Jahrtausende umfassendes geschichtliches Leben haben, und eine gründ-

liche Erkenntniß ihrer Geschichte, die zunächst nur eine empirische seyn kann, ist daher nothwendig, wenn man zu ihrer wahren ethischen Fortbildung mitwirken und die Ethik über sie wahrhaft fruchtbare, ihre Entwickelung organisch fördernde Sätze aufstellen will. Insofern müssen wir die Methode der ethischen Begriffsbildung genauer als eine psychologisch und historisch rationale bezeichnen, obgleich die erstere Bezeichnung deswegen genügt, weil auch die Kenntniß der Geschichte in ethischer Beziehung nur den Zweck hat, das Seelenleben der Menschheit genauer kennen zu lernen. Allein das Alles geschieht nicht im Sinne einer neuerdings aufgekommenen sog. exacten Philosophie, welche die Ethik nur auf die Aufstellung der empirischen Gesetze der geschichtlichen Bewegung in dem Sinne beschränken will, daß das Sichgleichbleibende in dieser Bewegung auch das ethische Gesetz seyn soll. Alles Empirische, was wir durch die Erkenntniß der menschlichen Persönlichkeit nach ihren Naturanlagen und in ihrer Geschichte erforschen, giebt für sich noch kein unbedingtes Gesetz, welches vielmehr immer durch die Vernunft selbst, jedoch immer mit Berücksichtigung jener empirischen Momente, festzustellen ist. Also Durchdringung des Empirischen von der Vernunftidee, infolge deren die Natur des Menschen und die geschichtlich gewordenen Zustände nicht so, wie sie von selbst sind und sich von selbst durch die Macht des noch nicht ethischen Naturwillens gestalten, belassen, sondern vielmehr das veredelte und beseelte Organ der Idee werden: das ist die hohe Aufgabe, deren theoretische Lösung der Ethik, deren praktische Verwirklichung der Menschheit zukommt.

Wenn daher nach allem Bisherigen das System des Realidealismus gleichsam seinen realistischen Pol in dem Gebiet der Erfahrungsbegriffe (Art- und Gattungsbegriffe), seinen idealistischen Pol in dem der Grundbegriffe (Kategorien) hat: so muß das realistische Element in den ethischen Begriffen völlig von dem idealistischen, von der Vernunftidee durchdrungen werden. So überaus mannichfaltig und in sich reich gegliedert ist das System des Realidealismus, nach seiner erkenntnißtheoretischen Seite betrachtet. Wirth.

Vertheidigung meiner Ansicht vom Ursprung der Begriffe und dem Wesen der Kategorieen.

Von H. Ulrici.

Mein verehrter Freund Wirth hat, ohne mich zu nennen, meine Ansicht vom Ursprung und der Bildung unsrer concreten Begriffe und vom Wesen der Kategorieen in dem vorstehenden dritten und namentlich in seinem zweiten Artikel „über den Realidealismus" (Bd. 43 Heft 2 unsrer Zeitschr.) einer eingehenden Kritik unterworfen. Ich freue mich dieser Berücksichtigung als eines der wenigen Zeichen, daß heutzutage noch Philosophen vom Fach, von eigner selbstständiger Weltanschauung, die Möglichkeit einer neuen Fassung und Lösung der alten Probleme statuiren, und daher nicht bloß, unbekümmert um alles Uebrige, an ihrem selbstgeschaffenen oder selbsterkorenen Systeme fortarbeiten, sondern auch auf andre Ansichten einzugehen geneigt sind. Ich freue mich ihrer um so mehr, als es einer der bedeutendsten, gründlichsten, ebenso scharf- wie tiefsinnigen Vertreter der neueren selbstständigen deutschen Philosophie ist, der sie mir — wahrscheinlich infolge der freundschaftlichen Beziehungen, die uns seit Jahren verbinden, — zu Theil werden läßt. Ich freue mich dieser Kritik insbesondere, weil sie einerseits ein wenn auch nur halbes Zugeständniß enthält, daß meine logische Grundanschauung eine gewisse Wahrheit in sich trage, und weil sie andrerseits mir Gelegenheit bietet, nicht nur meine Ansicht zu vertheidigen, zu erläutern und von Mißverständnissen zu reinigen, sondern auch das wichtige Problem, um das es sich handelt, überhaupt von Neuem zu erörtern. Es ist im Grunde dasselbe Problem, von dem Kant's Kritik der reinen Vernunft ausging, nur in einer schärferen und tieferen Fassung. Es ist dasjenige Problem, dessen Lösung m. E. die Bedingung jeder weiteren Entwickelung der Philosophie bildet. Und diese Lösung kann, denke ich, durch eine Erörterung, Angriff und Vertheidigung entgegengesetzter Standpunkte und Lösungsversuche nur gefördert werden, vorausgesetzt, daß der Streit

rein um der Sache willen, in völlig objectiver Haltung geführt wird. —

Wirth gesteht mir zu, 1) daß unsre concreten (Subject- und Prädicat-) Begriffe, namentlich unsre Gattungs- und Artbegriffe, wenn auch nicht allein, doch vorzugsweise durch die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit unsres Denkens zu Stande kommen und fortgebildet werden, so wie 2) daß die Kategorieen wenn auch nicht an sich und ursprünglich, doch zugleich oder nebenher die Gesichts- und Beziehungspunkte und damit die Normen sind, nach denen wir die Objecte unterscheiden und vergleichen. Aber was zunächst

1) den Ursprung unsrer concreten Begriffe betrifft, so bestreitet er, daß sie durch Unterscheidung einer Mehrheit von einer andern Mehrheit von Objecten, so wie daß sie nur durch eine solche Unterscheidung, resp. Vergleichung entstehen, indem er behauptet, daß die abstrahirende und reflectirende Thätigkeit nothwendig dabei mitwirke. Er wendet gegen meine Ansicht ein: „Zwei Mehrheiten verschiedener Dinge, zwei Gruppen verschiedenartiger Erscheinungen können wir nicht mit einander vergleichen, ohne zuerst jene Mehrheiten selbst als solche erkannt zu haben, von denen eine jede verwandte Einzelwesen unter sich befaßt, und dieß ist nur möglich, wenn wir vorerst die Einzelwesen, die einzelnen Erscheinungen mit einander vergleichen. Vergleichen wir sie aber mit einander, so müssen wir, um das nächste Allgemeine in ihnen, den Artbegriff, zu finden, nothwendig vorerst absehen oder abstrahiren von denjenigen Bestimmtheiten oder Merkmalen, durch welche die einzelnen Objecte sich von einander unterscheiden; wir müssen sodann reflectiren auf diejenigen Merkmale, welche ihnen gemeinsam sind, und sie endlich in der Einheit des Begriffs zusammenfassen." Es ist also, bemerkt er weiterhin, „nicht bloß eine Unterscheidung einer Mehrheit von Objecten von einer Mehrheit andrer, wodurch die Begriffe gebildet werden, sondern hierzu gehört auch die Erkenntniß derjenigen Bestimmungen, welche die verschiedenen Mehrheiten gemeinsam haben, also eine identisch-positive

Beziehung derselben auf einander. Um den Begriff des Rothen zu bilden, müssen wir dasselbe z. B. nicht bloß von dem Weißen unterscheiden, sondern auch dessen uns bewußt werden, daß beide das Merkmal „Farbe“ gemeinsam haben.“ Meine Theorie, schließt er, leide mithin an dem doppelten Mangel, a) jene nothwendige „identisch-positive Beziehung“ übersehen zu haben, und b) „die Vergleichung einer Mehrheit einzelner Dinge mit einer Mehrheit andrer als das erste Moment der Begriffsbildung, ja als die alleinige Form derselben zu setzen, während wir zu einer Mehrheit nur gelangen können, wenn wir die einzelnen Dinge darauf angesehen haben, ob sie etwas Gemeinsames unter einander haben, ob sie also zu Einer und derselben Mehrheit gehören oder nicht, und während doch eben diese Erkenntniß bereits das Absehen von ihren Differenzen und die Reflexion auf das ihnen Gemeinsame in sich schließt.“ —

Ich erwidere darauf: Es handelt sich um den Ursprung unsrer ersten Begriffe oder wie Wirth sagt, um „das Finden des nächsten Allgemeinen in den Erscheinungen“; — also um die Frage, wie kommt das Kind zu seinen ersten Allgemeinvorstellungen oder zur Vorstellung irgend eines Allgemeinen in den Erscheinungen? Wirth antwortet: Nicht durch bloße Unterscheidung einer Mehrheit von einer andern Mehrheit von Dingen, sondern durch „Vergleichung der einzelnen Erscheinungen mit einander“, d. h. dadurch, daß es „die einzelnen Dinge darauf ansieht, ob sie etwas Gemeinsames unter einander haben“, was „das Absehen von ihren Differenzen und die Reflexion auf das ihnen Gemeinsame in sich schließt.“ — Allein wenn sonach die „Vergleichung“ in dem Hinsehen auf das Gemeinsame der einzelnen Erscheinungen und dem Absehen von ihren Differenzen bestehen soll, so setzt sie ja offenbar voraus, daß das Kind den Begriff des Gemeinsamen, Gleichen so wie den Begriff des Verschiedenen, Ungleichen bereits habe. Aber es fragt sich ja gerade, wie es zu seinen ersten Begriffen, zu seinen ersten Allgemeinvorstellungen, zur Vorstellung eines Gemeinsamen (Gleichen) in den Dingen überhaupt komme.

Das kann offenbar nicht durch ein Vergleichen im Sinne Wirths, sondern nur durch ein Unterscheiden und resp. Vergleichen in meinem Sinne geschehen. Ich meine: soll das Vergleichen der einzelnen Erscheinungen unter einander zu der Vorstellung eines ihnen Gemeinsamen, Gleichen führen, so muß es nothwendig ausgehen von der Unterscheidung, resp. Vergleichung einer Mehrheit von Erscheinungen von und mit einer Mehrheit andrer. Das Kind unterscheidet allerdings zunächst nur die einzelnen Erscheinungen von einander, also z. B. die einzelne Gesichtserscheinung dieses Weißen (Bettes) von diesem Braunen (Tische). Dadurch werden ihm die einzelnen Sinnesempfindungen zu bestimmten Perceptionen, es wird sich ihrer bewußt, es hat nunmehr Einzelvorstellungen von diesem Weiß, diesem Braun rc. Soll es dann aber weiter die Vorstellung gewinnen, daß nicht bloß sein Bett, sondern auch seine Hand oder irgend eine andere Erscheinung weiß, der Tisch, Stuhl, Schrank oder irgend andre Erscheinungen braun seyen, d. h. soll es die Vorstellung von Weiß als einer seinem Bett und seiner Hand gemeinsamen Bestimmung, die Vorstellung der Gleichheit der beiden weißen Erscheinungen gewinnen, so kann es nicht bloß sein Bett mit seiner Hand vergleichen, sondern muß Bett und Hand von Tisch und Stuhl (also Mehrheit von Mehrheit) unterscheiden. Denn wenn es auch noch so genau seine Hand mit seinem Bett vergliche und dabei auch von der Verschiedenheit beider in Gestalt, Größe rc. absähe, so würde es doch nie zu der Vorstellung (Erkenntniß) kommen, daß beide gleichermaßen weiß und durch dieß gemeinsame Merkmal von Tisch und Stuhl unterschieden seyen. Es kann nicht dazu kommen, weil das Weiß seiner Hand und das Weiß seines Bettes, nur mit einander verglichen, nicht gleich sind noch gleich erscheinen. Es giebt nun einmal im ganzen Umkreis der Erscheinungen keine zwei völlig gleichen Objecte; das Einzelne mit Einzelnem verglichen, erscheint nur verschieden; und mithin kann auch von den Differenzen der einzelnen Erscheinungen nicht abgesehen werden, weil damit von den Erscheinungen selbst abgesehen würde: denn es bleibt nichts

von ihnen übrig, weil nichts Gleiches in ihnen sich findet. Wenn dagegen das Kind, etwa in einem Momente wo seine Hand auf seinem Bette liegt, von beiden auf den daneben stehenden Stuhl oder Tisch hinüberblickt, d. h. wenn es beide von Stuhl und Tisch unterscheidet, so bemerkt es unmittelbar, daß im Unterschiede vom Braun des Stuhls und Tisches beide gleichermaßen weiß sind. Denn das Unterscheiden ist keineswegs ein bloßes Scheiden der Objecte von einander, sondern, wie ich nachgewiesen und ausdrücklich hervorgehoben habe, zugleich ein Beziehen derselben auf einander, ein Zusammenhalten und damit ein Synthesiren derselben. Nur zusammengehalten mit dem Tisch oder Stuhl erscheinen Bett und Hand gleichermaßen weiß. Und indem sie beide weiß erscheinen und dem Kinde diese Erscheinung zum Bewußtseyn kommt, bemerkt es zugleich implicite, daß sie in dieser Beziehung einander gleich sind, d. h. es gewinnt, wenn auch zunächst nur implicite, die Vorstellung der Gleichheit (relativen Identität). Es bedarf dabei keiner Abstraction von dem Ungleichen, keines Absehens von den Differenzen beider; vielmehr bemerkt das Kind ebenso unmittelbar nicht nur, daß Bett und Hand in derselben Beziehung, in der sie unter einander gleich sind, vom Stuhl und Tisch differiren, sondern auch daß in andrer Beziehung (in Gestalt, Größe ꝛc.) beide von einander verschieden sind. Es gewinnt mit der Vorstellung des Gleichen durch denselben Act der Unterscheidung auch die des Ungleichen. Durch Wiederholung dieses Acts bei andern Erscheinungen (Sinnesperceptionen) wächst die nur implicite gewonnene und daher unklare, unbestimmte Vorstellung des Gleichen und resp. Ungleichen mehr und mehr an Klarheit, Bestimmtheit, Deutlichkeit, und tritt damit allgemach als besondere, selbstständige Vorstellung vor das Bewußtseyn. Und nun erst vermag das Kind die mannichfaltigen Erscheinungen unter einander zu vergleichen im engern Sinne des Worts, d. h. nun erst vermag es sie in Beziehung auf Gleichheit und resp. Ungleichheit von einander zu unterscheiden oder was dasselbe ist, „sie darauf anzusehen ob sie etwas Gemeinsames unter einander

haben", resp. von ihren Differenzen „abzusehen." Aber auch jetzt wird es, um das Gemeinsame, Gleiche, das es sucht, zu finden, doch wieder nur eine Mehrheit von Dingen mit andern mehreren Dingen vergleichen müssen, weil nun einmal, wie gesagt, die Vergleichung des Einzelnen mit dem Einzelnen nichts Gleiches und Gemeinsames ergiebt. — Dagegen braucht das Kind, um zu seinen ersten Allgemeinvorstellungen, z. B. des Weißen und resp. des Braunen oder Rothen als gemeinsamen Bestimmtheiten gegebener Erscheinungen zu gelangen, keineswegs sich bewußt zu seyn, daß „beide das Merkmal „Farbe" gemeinsam haben." Den Begriff „Farbe" kann es vielmehr offenbar erst gewinnen, nachdem es die Allgemeinvorstellungen des Weißen, Rothen, Braunen ꝛc. und nebenbei auch bereits von andern Qualitäten der Dinge, von Härte, Schwere, Glätte ꝛc., sich Allgemeinvorstellungen gebildet hat. Denn damit erst ist es im Stande, die verschiedenen qualitativen Bestimmtheiten der Dinge unter einander zu vergleichen und dabei zu bemerken, daß diejenigen Bestimmtheiten, die wir unter dem Namen der Farbe zusammenfassen, gewisse Merkmale gemeinsam haben, durch welche sie von andern Qualitäten sich unterscheiden, — damit erst entsteht ihm der Begriff Farbe.

Sonach aber muß ich bei meiner Ansicht verharren: nicht durch Vergleichung des Einzelnen mit Einzelnem, nicht durch Abstrahiren von den Differenzen und Reflectiren auf das Gemeinsame der Dinge, sondern durch Unterscheidung einer Mehrheit von Objecten von mehreren andern entstehen unsre ersten Allgemeinvorstellungen (Begriffe): denn nur auf diesem Wege können wir die unerläßliche Voraussetzung alles Abstrahirens, die Vorstellung des Gleichen, Gemeinsamen (und resp. des Ungleichen, Differenten) selbst erst gewinnen. Besteht der Inhalt unsrer concreten Art- und Gattungsbegriffe, wie ich nach wie vor behaupten muß, nur in dem Inbegriff der relativ identischen Unterschiede (Bestimmtheiten), durch welche eine Mehrheit von Dingen (die mehreren Exemplare einer Art oder Gattung) von einer Mehrheit andrer sich unterscheiden, so können auch

unsre Art- und Gattungsbegriffe nur durch unsre unterscheidende und resp. vergleichende Thätigkeit in ihrer Anwendung auf eine Mehrheit von Erscheinungen zu Stande kommen. Denn Unterschiede lassen sich durch keine andre Thätigkeit weder setzen noch auffassen als durch die unterscheidende und resp. nach-unterscheidende Thätigkeit unsres Geistes; und die relativ identischen Unterschiede einer Mehrheit von Dingen lassen sich nur setzen und auffassen durch Unterscheiden (Vergleichen) mehrerer Dinge unter einander.

Allerdings aber würden wir auf diesem Wege keine Allgemeinvorstellung, keinen Begriff gewinnen, wenn unser Unterscheidungsvermögen bei seiner Thätigkeit nicht von den Kategorieen als den normativen Gesichts- und Beziehungspunkten alles Unterscheidens- und Vergleichens geleitet würde. Schon die ersten einfachsten Allgemeinvorstellungen des Kindes, etwa von Weiß und Roth, Hart und Weich ꝛc., wären unmöglich, wenn das Kind nicht von selbst und von Anfang an nur Qualität von Qualität, Größe von Größe, Gestalt von Gestalt, und demgemäß zunächst die am meisten in die Sinne fallenden und es am meisten interessirenden Bestimmtheiten, also etwa die Farben und Formen der Dinge von einander unterschiede. Die Frage nach der Entstehung unsrer concreten Begriffe weist uns also von selbst auf die zweite Controverse, auf die Frage nach Ursprung und Wesen der Kategorien hin.

Darin stimme ich mit Wirth vollkommen überein, daß die Kategorieen apriorischer Natur und zwar nicht bloß apriorische Elemente, sondern apriorische Factoren unsres Denkens und Erkennens sind, — daß sie also nicht aus der Erfahrung stammen, sondern als Bedingungen derselben vor aller Erfahrung gegeben seyn müssen. Denn ich glaube dargethan zu haben, daß der gesammte Inhalt unsrer Erfahrung, alle unsre Wahrnehmungen und Einzelvorstellungen wie alle unsre concreten Begriffe und deren Verknüpfungen nur mit Hülfe der Kategorieen zu Stande kommen. Andrerseits verwirft Wirth meine Ansicht vom Wesen der Kategorien nicht schlechthin; er erkennt vielmehr

an, daß sie nebenbei auch als Normen unsrer unterscheidenden und vergleichenden Denkthätigkeit dienen. Der Streit dreht sich mithin im Grunde nur um die Frage: was die Kategorieen an sich und ursprünglich seyen.

Ich behaupte, die Kategorieen sind an sich und ursprünglich die allgemeinen unentbehrlichen Beziehungs- und Gesichtspunkte unsrer unterscheidenden und vergleichenden Thätigkeit und damit die immanenten, a priori gegebenen Normen, welche unser Unterscheidungsvermögen bei seiner Ausübung leiten. Wirth (in seinem zweiten Artikel) wendet gegen meine Ansicht zunächst ein: sie setze wie die Kantische Lehre voraus, „daß die Kategorieen bloß formelle, inhaltsleere Bestimmungen und Begriffe seyen." Allein formale Begriffe sind als solche keineswegs auch „inhaltsleere" Begriffe, und wenn ich daher behauptet habe, daß die Kategorieen nur formale Begriffe seyen, so habe ich damit weder gesagt noch vorausgesetzt, daß sie „inhaltsleere" Begriffe seyen. Begriffe ohne allen Inhalt wären allerdings keine Begriffe. Ich habe dagegen ausdrücklich erklärt, die Kategorieen seyen darum nur formale Begriffe, „weil ihr Inhalt, d. h. die Bestimmtheit oder Unterschiedenheit einer Kategorie von der andern, nur ein formeller sey" (Compendium der Logik S. 57). Gerade also wegen ihres Inhalts habe ich die Kategorieen für formale Begriffe erklärt. Ich habe dieß auch nicht bloß behauptet oder „vorausgesetzt", sondern nachzuweisen gesucht. Die Kategorieen können m. E. nur als formale Begriffe gefaßt werden, „weil der kategorische Begriff der Qualität z. B. nur dasjenige bezeichnet — und bezeichnen kann — worin auf formell gleiche Weise alle qualitativen von allen quantitativen Bestimmtheiten sich unterscheiden oder was dasselbe ist, weil die einzelnen gemäß der Kategorie der Qualität gesetzten Eigenschaften nur formell einander gleich seyn können, indem sie materiell verschieden seyn müssen, wenn es unterschiedliche Eigenschaften der Dinge geben soll." (Ebd.). Mit andern Worten: Der allgemeine Begriff der Qualität überhaupt kann nur ein formaler seyn, weil das Allgemeine als solches nur das in den

unter ihm befaßten Einzelobjecten Eine und Gleiche, allen Gemeinsame zu seinem Inhalt hat, und weil die mannichfaltigen Einzelqualitäten der Dinge, die Farbe, Schwere, Härte rc., nur formell (in Betreff des Verhältnisses aller qualitativen Bestimmtheiten zum Seyn und Wesen der Dinge) einander gleich, materiell dagegen von einander verschieden sind. Im voranstehenden dritten Artikel führt nun zwar Wirth die obige Stelle meines Compendiums der Logik selbst an und nimmt damit den Vorwurf der völligen Inhaltlosigkeit stillschweigend zurück, behauptet aber nunmehr: mein Schluß wäre nur dann richtig, wenn sich nachweisen ließe, „daß alle materielle Bestimmtheit der unterschiedlichen Eigenschaften der Dinge nur in ihrer Differenz, nur in ihrer Unterschiedlichkeit begründet sey; nur dann würde nothwendig folgen, daß die allgemeine Qualität der Dinge, diejenige, welche allen Dingen ohne Unterschied zukommt, aller materiellen Bestimmtheit ermangele und etwas bloß Formales sey." Allein dieß sey von mir weder bewiesen worden noch könne ich es beweisen. Vielmehr „wenn das Besondre, Unterschiedliche, was wir in den concreten Dingen sehen, nur eine eigenthümliche Entfaltung und Entwickelung des Allgemeinen seyn könne, so müsse, vorausgesetzt daß die concreten Dinge, die besondern Arten und Gattungen von Wesen einen verschiedenen qualitativen Inhalt haben, auch dem allgemeinen Seyn selbst eine Qualität zukommen, welche — — in sich selbst einen Inhalt hat." Ich meinerseits meine nun zunächst, daß es keines besondern Beweises bedarf, sondern im Begriff unterschiedlicher Eigenschaften unmittelbar liegt, daß ihre Bestimmtheit überhaupt und insbesondere ihre materielle Bestimmtheit nur in ihrer Unterschiedenheit begründet seyn können: denn die Bestimmtheit als solche ist, wie ich dargethan zu haben glaube (a. O. S. 92), eben nur der gesetzte Unterschied. Demnächst aber leugne ich (und habe meine Gründe dafür angegeben, a. O. S. 54 f.), daß das Besondre, Unterschiedliche in den Dingen „nur eine eigenthümliche Entfaltung und Entwickelung des Allgemeinen seyn könne": ich leugne, daß ein s. g. allgemeines Seyn, eine s. g.

allgemeine Substanz mit allgemeiner Qualität anzunehmen sey, die in die Mannichfaltigkeit der seyenden Einzeldinge, Einzelsubstanzen und Qualitäten sich entfalte; und muß außerdem behaupten, daß eine solche Entfaltung oder Entwickelung, selbst wenn sie anzunehmen wäre, doch nur möglich (denkbar) wäre und zu Stande kommen könnte mittelst Unterscheidung des s. g. allgemeinen Seyns gemäß den Kategorieen als den allgemeinen Unterscheidungsnormen, also die Anwendung der Kategorieen in meinem Sinne voraussetzen würde. Denn eine Mannichfaltigkeit von Seyenden kann es nur geben und kann nur entstehen, wenn ein Seyendes vom andern unterschieden ist und wird, und positive Unterschiede (Bestimmtheiten) lassen sich nur setzen unter Anwendung der Kategorieen. Auch scheint mir Wirth durch die obige Behauptung mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, wenn er doch zugleich erklärt, daß „das Allgemeine nicht dem Besondern und Einzelnen reell vorangehe, sondern reell nur in und mit dem Besondern und Einzelnen existire." Endlich muß ich meinen verehrten Freund bitten, näher anzugeben, worin der Begriff jener „allgemeinen Qualität", welche „dem allgemeinen Seyn zukomme", und insbesondere worin der von ihm urgirte „Inhalt" dieses Begriffs bestehe. So lange dieß nicht geschehen, glaube ich zu der Behauptung berechtigt zu seyn, daß der kategorische Begriff der Qualität nicht wohl anders bestimmt werden könne, als von mir (a. O. S. 95 f.) geschehen ist. Ich glaube dazu umsomehr berechtigt zu seyn, als m. E. der Grundbegriff Wirth's, derjenige Begriff, den er selbst vom „allgemeinen Seyn" aufstellt, in demselben Sinne nur ein formaler ist, in welchem ich die Kategorieen überhaupt für formale Begriffe erklärt habe. Nach Wirth ist das Seyn als Kategorie, als allgemeiner Begriff „das identische Reale in dem gesammten Stoff unsrer unterscheidenden Thätigkeit", oder „das von dem Ich, vom Geiste Vorgestellte, Gedachte als ein solches, welches zugleich von dieser unsrer Vorstellung, diesem unsern Denken unabhängig ist." Aber abgesehen davon, daß ich meinerseits von der Kategorie des

reellen Seyns ganz denselben Begriff aufgestellt habe (a. O. S. 67), muß ich fragen: was ist unter dieser „Unabhängigkeit" zu verstehen? Was besagt dieses Haupt- und Grundmoment im Begriff des Seyns anders als die Art und Weise und somit die Form der Existenz, durch welche das Reale oder reelle Seyn von andrem Seyenden (z. B. von unsern Vorstellungen, die doch auch existiren, aber nicht unabhängig von unsrem Denken sind) sich unterscheidet? Unabhängigseyn, Selbstständigseyn giebt dem Begriff des Seyns keinen Inhalt; wir müssen vielmehr diesen Begriff bereits haben — und wenn er ein „inhaltsvoller" seyn soll, seinen Inhalt bereits kennen, — um dem Seyn das Prädicat der Unabhängigkeit geben zu können; und dieses Prädicat bezeichnet nur eine bestimmte Form der Existenz, weil es offenbar nur das Verhältniß ausdrückt, in welchem das reelle Seyn zu unsrem Denken steht. Ist aber das „allgemeine Seyn" selbst nur ein formaler Begriff, so wird, meine ich, auch die ihm zukommende „allgemeine Qualität" ebenfalls nur ein formaler Begriff seyn können. —

Der zweite Einwand Wirth's lautet dahin, daß nach meiner Begriffsbestimmung die Kategorieen nur die Normen der unterscheidenden Thätigkeit seyn sollen, während sie doch „zugleich die obersten Normen der verknüpfenden Thätigkeit seyen, wie Kant bereits mit allem Recht hervorgehoben habe", so daß „in ihnen gerade sich zeige, daß das Denken in seiner höchsten Vollendung und Tiefe nicht allein die unterscheidende, sondern zugleich die die Unterschiede wieder positiv auf einander beziehende Geistesthätigkeit ist." Wiederum muß ich dagegen geltend machen, daß im Grunde auch dieser Einwand meine Ansicht gar nicht trifft. Denn ich habe, wie bemerkt, ausdrücklich dargelegt, daß das Unterscheiden seinem Begriffe nach nicht bloß eine scheidende, sondern zugleich eine beziehende (auch die gesetzten Unterschiede wieder auf einander beziehende) Thätigkeit sey, und daß es als vergleichende Thätigkeit nicht bloß das Ungleiche, Besondre, Scheidende, sondern auch das Gleiche, Gemeinsame, Verknüpfende an den Objecten setze und auffasse. Ich

habe ausdrücklich nachgewiesen (a. O. S. 70), daß die Begriffe der Einheit und Gleichheit Kategorieen sind, nach denen die unterscheidende Thätigkeit verfährt, so wie daß „das gegenseitige Bezogenseyn jedes Seyenden auf das andre, — das mit ihrer Unterschiedenheit gesetzt sey — das Füreinanderseyn aller involvire (S. 72). Ich habe endlich darzuthun gesucht, daß es nicht bloß Beschaffenheits- und Verhältniß- (Wesenheits-) Kategorieen, sondern daß es auch Ordnungs-Kategorieen gebe, und daß nur mittelst ihrer, mittelst der Kategorieen des Zwecks, des Gattungsbegriffs und der Idee, die Gesammtheit der mannichfaltigen Dinge als ein zweckvolles, planmäßig gestaltetes, zeitlich und räumlich geordnetes Ganzes gesetzt und aufgefaßt werden könne. Denn alle Ordnung bestehe ihrem Begriffe nach „in einer gemäß einem bestimmten Princeipe vollzogenen oder sich vollziehenden Zusammenstellung, Disposition, Gliederung, Aufeinanderfolge einer Mannichfaltigkeit von Dingen, Erscheinungen, Ereignissen. Alles Ordnen involvirt nothwendig ein Unterscheiden der Dinge gemäß dem Principe, nach welchem sie geordnet werden sollen; und jede allgemeine Ordnung, Natur- oder Weltordnung, setzt mithin eine Ordnungskategorie voraus, weil sie nur herstellbar, nur möglich (denkbar) ist durch Unterscheidung der Dinge gemäß einer allgemeinen Norm, nach welcher die ordnende Thätigkeit verfährt" (a. O. S. 149). — So lange Wirth diesen von mir aufgestellten Begriff der Ordnung nicht widerlegt hat, werde ich wiederum bei meiner Ansicht verharren und demgemäß behaupten müssen, daß „das in sich zweckvolle Ganze" — an dessen kategorischem Begriff wir nach Wirth „die höchste Einheit haben, unter deren Form [!] das Weltall selbst als ewige Thätigkeit und Entelechie gedacht werden müsse", — nur mittelst der Kategorieen in meinem Sinne des Worts zu Stande kommen, entstehen und bestehen könne. —

Der dritte Einwand Wirth's kehrt sich gegen meine Ansicht, daß die Kategorieen ursprünglich der Seele immanente Normen der unterscheidenden Thätigkeit seyen. Wirth

bestreitet dieß. Denn, sagt er, „wären sie dieß, so müßten sie in der ursprünglichen Bestimmtheit der unterscheidenden Thätigkeit, folglich in der Natur derselben, die nichts ist als jene ursprüngliche Bestimmtheit, oder in dem Wesen derselben liegen und aus ihm mittelst Analyse dieser Natur, dieses ursprünglichen Wesens begriffen werden können.“ Allein dieß sey von mir wiederum weder nachgewiesen worden noch lasse es sich nachweisen. Denn „wenn wir die ursprüngliche Bestimmtheit, die Natur, das Wesen der unterscheidenden Thätigkeit analysiren, so gelangen wir wohl zu den Denkgesetzen der Identität und des Widerspruchs, nicht aber zu den Kategorieen.“ Zwar wolle ich die Kategorieen von den Denkgesetzen dadurch unterscheiden, daß jene nur Normen seyen, die Norm aber nicht wie das Gesetz die eigentliche Natur der Thätigkeit selbst ausdrücke oder bestimme, sondern nur wenn letztere thätig sey, ihr Thun leite, indem sie nur eine nothwendig zu befolgende Richtschnur, einen Gesichts- oder Zielpunkt für die auszuübende Thätigkeit abgebe, im Uebrigen aber die Art ihrer Ausübung frei lasse. „Allein wenn die Kategorieen ursprünglich der unterscheidenden Thätigkeit immanente Normen wären, so müßten sie wie das Gesetz die ursprüngliche Bestimmtheit, also die Natur der unterscheidenden Thätigkeit selbst ausdrücken; denn die Natur einer Thätigkeit ist gar nichts andres als die ursprüngliche Bestimmtheit derselben.“ „Umgekehrt“, behauptet Wirth weiter, „sind auch die Denkgesetze nicht absolut nothwendige Normen unsres Denkens; sie sind keine physischen Gesetze und wirken nicht mit derselben unumgänglichen Nothwendigkeit, wie die Gesetze der unbewußten unfreien Natur. Auch sie bestimmen unser Denken nur, wenn letzteres thätig ist, und bei aller ihrer Nothwendigkeit können wir uns, weil auch unser Denken eine relativ freie Thätigkeit ist, im Denken von den Denkgesetzen ebenso bestimmen als nicht bestimmen lassen, sie ebenso gut unrichtig als richtig anwenden. Mit Einem Worte, von den Denkgesetzen könnten die Kategorieen gar nicht verschieden seyn, wenn sie die dem Denken ursprünglich immanenten Normen seiner Thätigkeit wären: denn eben dieß und nichts

andres, eben diese dem Denken ursprünglich immanenten Normen seiner Thätigkeit **sind** die Denkgesetze."

Leider muß ich dagegen wiederum behaupten, daß der Nerv dieser Argumentation mich und meine Ansicht gar nicht trifft. Es ist thatsächlich nicht richtig, daß ich die Nothwendigkeit der Kategorieen nicht in der von Wirth geforderten Weise von der Natur der unterscheidenden Thätigkeit aus nachgewiesen habe, und folglich läßt sich auch nicht ohne Weiteres behaupten, daß ein solcher Nachweis unmöglich sey. Ich habe vielmehr weitläufig darzuthun gesucht, daß unser Denken (Unterscheiden) nicht nur gemäß den logischen Gesetzen thätig ist, sondern daß das weitere Verfahren, „welches die unterscheidende Thätigkeit **ihrer Natur nach** einschlägt", um die Unterschiede, die sie setzt, auch zu bestimmen und resp. die Bestimmtheit der gegebenen Unterschiede uns zum Bewußtseyn zu bringen, nothwendig in der Anwendung der Kategorieen bestehe. Denn da jeder Unterschied nur ein relativer sey, so könne er auch eine Bestimmtheit nur erhalten, wenn und sofern seine Relativität, d. h. die **Beziehung**, in welcher die Objecte unterschieden seyen, bestimmt werde. Der völlig unbestimmte Unterschied sey aber ebenso undenkbar als das schlechthin Unbestimmte überhaupt. Es liege mithin „im **Begriff** des **Unterschieds selbst**, daß er nur ein bestimmter (positiver) seyn kann, wenn in einer **bestimmten Beziehung** die Objecte, an denen er gesetzt wird, unterschieden werden." Sonach aber müsse die unterscheidende Thätigkeit, um überhaupt einen bestimmten positiven Unterschied setzen und resp. auffassen zu können, einen bestimmten Punkt gleichsam vor Augen haben, in welchem sie die zu unterscheidenden Objecte auf einander bezieht, und nach welchem sie also sich selber richtet, indem sie sie auf einander bezieht. Dieser Punkt sey daher gleichsam der Gesichtspunkt, nach welchem sie verfährt. Sollen die Objecte in **mehreren** Beziehungen von einander unterschieden seyn, so „**müsse** die unterscheidende Thätigkeit **mehrere** solcher Beziehungs- oder Gesichtspunkte entweder selbst setzen oder sie **müssen** ihr gegeben seyn, weil sie die **Bedingungen** seyen,

unter denen allein bestimmte positive Unterschiede gesetzt und resp. aufgefaßt werden können, weil sie also ihrer eignen Natur nach nur unter dieser Bedingung sich vollziehen kann" (a. O. S. 49 ff.). Ich denke, damit habe ich aus der eignen Natur der unterscheidenden Thätigkeit nachgewiesen, daß sie der Kategorieen nicht entrathen kann, daß sie sie anwenden muß, daß es also in ihrer Natur liegt, entweder solche Gesichts- und Beziehungspunkte sich selber zu setzen oder von ihnen als gegebenen ihr immanenten Normen ihres Thuns sich leiten zu lassen. Was von den logischen Kategorieen gilt, muß auch von den ethischen Grundbegriffen gelten. Steht es einmal fest, daß, wie unsre sinnlichen Empfindungen und Affectionen, so auch unsre ethischen Gefühle, Strebungen, Motive nur mittelst der unterscheidenden Thätigkeit uns in ihrer Bestimmtheit zum Bewußtseyn kommen und zu bestimmten Vorstellungen und Begriffen werden, und daß es andrerseits in der Natur der unterscheidenden Thätigkeit liegt, nur gemäß allgemeinen Gesichts- und Beziehungspunkten (Kategorieen) thätig seyn und Unterschiede setzen zu können, so müssen auch für das Setzen und resp. Auffassen ethischer Unterschiede solche allgemeine Normen als ursprüngliche apriorische Factoren unsrer ethischen Erkenntniß angenommen werden, weil nur mittelbst ihrer unsre ersten Vorstellungen von Recht und Unrecht, Gut und Böse ꝛc. entstehen können. — Den Nachweis also, daß die Kategorieen von der „Natur" der unterscheidenden Thätigkeit gefordert, in ihrer „Wesensbestimmtheit" gegründet seyen, — diesen Nachweis geführt zu haben glaube ich solange behaupten zu dürfen, bis meine Beweisführung widerlegt ist.

Dagegen habe ich allerdings dem Empirismus das Zugeständniß gemacht, daß, welche und wie viele solche leitende Normen, solche kategorische Begriffe anzunehmen seyen, sich nicht a priori, nicht aus der Natur und der naturgemäßen Thätigkeit unsres Unterscheidungsvermögens nachweisen lasse. Mein Grund für diese Behauptung ist, daß wir die Kategorieen anwenden und ihrer normativen Leitung folgen, ohne uns ihrer und

ihrer Anwendung bewußt zu seyn, und daß wir andrerseits mittelst ihrer zunächst nur gegebene, bereits gesetzte, vorgefundene Unterschiede (unsrer Sinnesempfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen) nach-unterscheiden, daß wir also die Kategorieen zunächst nur anwenden nach Maaßgabe und auf Anregung unsrer gegebenen, durch die Ein- und Mitwirkung der äußern Dinge entstehenden und somit dem Gebiete der Erfahrung angehörigen Sinnesempfindungen, Perceptionen ꝛc. (a. O. S. 62). Erst nachdem wir durch Unterscheidung derselben von einander und resp. von den Dingen uns der gegebenen Bestimmtheit unsrer Sinnesempfindungen und der erscheinenden Dinge bewußt geworden, können wir durch Reflexion auf unser Thun und durch Analyse des Begriffs des Unterschieds zu der Erkenntniß gelangen, daß und welche Kategorieen unsre unterscheidende Thätigkeit leiten. Ist dieß richtig, sind die Kategorien, welche wir thatsächlich anwenden, nicht bloß durch die Natur unsres Unterscheidungsvermögens, sondern durch die gegebene, von uns und unserm Denken unabhängige, der Erfahrung anheimfallende Unterschiedenheit unsrer Sinnesempfindungen und resp. der erscheinenden Dinge bestimmt, so läßt sich auch nur mit Hülfe der Erfahrung ermitteln, welche bestimmte Kategorieen unsere unterscheidende Thätigkeit leiten, welche und wie viele kategorische Begriffe es giebt. — Jedenfalls hat Wirth's Auffassung vom Wesen und Ursprung der Kategorieen in dieser Beziehung keinen Vorzug vor der meinigen voraus. Denn auch er erklärt ausdrücklich nicht nur, daß die Kategorieen ursprünglich „unbewußt“ von unserm Denken producirt würden, sondern auch daß sie „erst durch die Wahrnehmung und fernerhin durch die Beobachtung und Erfahrung ihre klare deutliche Bestimmtheit erhalten, und erst mittelst der Erfahrung das Bewußtseyn der Kategorieen zu ausgeprägten Begriffen und einem System derselben sich entwickeln könne.“ —

Die Frage, ob „Norm“ und „Gesetz“ in der von mir angegebenen Weise zu unterscheiden seyen, ist für den Streitpunkt, um den es sich handelt, von untergeordneter Bedeutung. Denn

ich habe, wie gezeigt, nicht nur die Gesetze, sondern auch die Kategorieen als nothwendige Normen der unterscheidenden Thätigkeit durch eine Erörterung der „Natur" der letzteren aus ihr selbst nachzuweisen gesucht. Dennoch glaube ich, daß jene Unterscheidung nicht nur sachlich gefordert, sondern auch für die Logik und Erkenntnißtheorie von erheblicher Wichtigkeit ist, und daß daher der Versuch, sie aufrecht zu erhalten, von selbst sich rechtfertigt. Denn sind die Kategorieen, wie Wirth ausdrücklich anerkennt, nebenher wenigstens zugleich auch die Normen unsrer unterscheidenden Thätigkeit, so fragt es sich nothwendig, wie und wodurch sie als solche Normen von den Gesetzen derselben Thätigkeit unterschieden seyen. Die Feststellung dieses Unterschieds hat darum einige Schwierigkeit, weil Gesetz und Norm nahe verwandte Begriffe sind. Darin nämlich zunächst sind beide gleich, daß die unterscheidende Thätigkeit wie sie die logischen Gesetze befolgen, so die Kategorieen (irgend welche) anwenden muß, um überhaupt thätig seyn zu können. Aber dieses Müssen hat bei beiden einen verschiedenen Inhalt, eine verschiedene Beziehung. Das Gesetz bestimmt nicht nur die Thätigkeit, sondern die Kraft selber, indem es die in ihrer eignen Natur liegende Art und Weise ausdrückt, in welcher überhaupt, immer und überall die Kraft nothwendig wirkt, sobald die Bedingungen (Impulse) ihres Wirkens vorhanden sind. Die Norm dagegen leitet nur die Thätigkeit der Kraft, indem sie nicht die Art und Weise ihres Wirkens überhaupt, sondern ihr Thun nur insofern bestimmt, als es auf einen bestimmten Erfolg, eine bestimmte Wirkung oder That gerichtet ist. Dem Gesetz muß die Kraft gehorchen, weil es ihre eigne Natur ausdrückt und weil sie überall nur gemäß ihrer Wesensbestimmtheit wirken kann; der gegebenen Norm dagegen muß sie folgen, wenn sie Etwas wirken, eine bestimmte Wirkung hervorbringen will: das Gesetz ist und bleibt daher unveränderlich dasselbe, die Norm dagegen kann sich ändern, es kann je nach der herzustellenden Wirkung jetzt diese, jetzt eine andere Norm seyn, welche die wirkende Kraft zu befolgen hat. Die Gesetze der Baukunst z. B. muß jeder Architekt

bei aller und jeder Bauthätigkeit gleichmäßig befolgen, weil es die Gesetze der Statik und Mechanik sind, deren Nichtbefolgung das Bauen selbst unmöglich macht. Eine Norm dagegen muß der Architekt zwar ebenfalls sich setzen oder sie muß ihm gegeben seyn: denn er kann nicht überhaupt nur bauen wollen, sondern muß irgend Etwas bauen, ein bestimmtes Gebäude errichten, wenn er bauend thätig seyn will, und dazu muß er den Zweck des Gebäudes, die Höhe, Länge, Tiefe desselben ꝛc. kennen. Diese Bestimmungen sind die Normen, durch die er seine Thätigkeit leiten lassen muß, wenn der Bau zu Stande kommen soll. Aber diese Normen können sehr verschieden seyn, sie können je nach den Umständen sich ändern, und laufen mithin nur neben den Gesetzen her, die ihrerseits unveränderlich bestehen bleiben. Ebenso befolgt die chemische Anziehungskraft unabänderlich das in der Natur der Stoffe liegende Gesetz der Affinität; aber soll durch ihre gesetzmäßige Wirksamkeit ein bestimmter Körper chemisch zu Stande kommen, so bedarf es gewisser Normen, die ihre Thätigkeit leiten und den verschiedenen Erfolg derselben bedingen. Denn daß z. B. Stickstoff und Sauerstoff sich überhaupt chemisch einigen, beruht auf dem Gesetze der Affinität; daß aber beide hier im Verhältniß von 1:5 zu Salpetersäure, dort dagegen im Verhältniß von 1:1 zu s. g. Stickstoffoxydul und in andern Fällen noch anders sich verbinden, beruht auf gewissen Normen, welche die chemische Anziehungskraft befolgt und welche je nach den Umständen sich ändern. Ganz ebenso bestimmen die logischen Gesetze unser Unterscheidungsvermögen (unser Denken) dergestalt, daß es dieselbe schlechthin und unumgänglich, stets und überall befolgen muß. Ich leugne entschieden was Wirth behauptet, daß „wir uns, weil auch unser Denken eine relativ freie Thätigkeit sey, im Denken von den Denkgesetzen ebenso bestimmen als nicht bestimmen lassen können.“ Ich behaupte dagegen, daß wir „im Denken“ schlechthin genöthigt sind A = A zu denken, und daß es uns daher schlechthin unmöglich ist, einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen, d. h. A = non A zu denken. Wenn wir dennoch nicht selten gegen das Gesetz

der Identität und des Widerspruchs verstoßen und eine contradictio in adjecto uns zu Schulden kommen lassen, so geschieht das niemals in Gedanken, sondern nur in Worten, d. h. es beruht nicht darauf, daß wir uns im Denken von den Denkgesetzen beliebig emancipiren können, sondern darauf, daß wir in unsrer Rede Worte verknüpfen, deren logisch widersprechender Bedeutung wir uns nicht bewußt sind, weil wir entweder mit den Worten selbst überhaupt keinen bestimmten Begriff (Gedanken) verbinden oder den Sinn ihrer Verknüpfung uns nicht zum klaren Bewußtseyn gebracht haben. — Dagegen müssen wir zwar auch nach irgend einer Kategorie die sich uns darbietenden Objecte (unsre Sinnesempfindungen ꝛc.) unterscheiden, um überhaupt bestimmte Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe zu gewinnen; aber ob wir die Objecte nur nach ihrer Größe, Gestalt, äußerlichen Qualität, oder nach ihrer Wesenheit, Substanz, Wirksamkeit (Causalität) ꝛc. unterscheiden und ob wir dabei mit Sorgfalt und Genauigkeit oder flüchtig und nachlässig verfahren wollen, das hängt von uns ab. Die Kategorieen leiten daher allerdings nur unsre unterscheidende Thätigkeit, wenn sie thätig ist, um bestimmte Unterschiede zu setzen und resp. aufzufassen, lassen aber die Art ihrer Anwendung und damit der Ausübung der unterscheidenden Thätigkeit selbst insofern frei, als wir wählen können, welche Kategorieen und wie wir sie anwenden wollen. Darum hängt es zugleich von unsrem Willen ab, ob und wie weit wir zu klarer Erkenntniß der Wahrheit gelangen werden. —

Wirth's Hauptgrund indeß, weßhalb es unmöglich seyn soll, die Kategorieen als dem Denken ursprünglich immanent zu fassen, stützt sich auf den Begriff des Seyns. Das Seyn ist nach ihm „die oberste Kategorie, in welcher alle andern Kategorieen wurzeln", und dieß Seyn, behauptet er, „drücke, wie man es auch fasse, nothwendig doch das Object des Denkens, also ein von ihm Verschiedenes, von ihm Unabhängiges aus, was darum auch ihm nicht immanent seyn könne." — Hätte dieser letzte, vornehmste Einwand irgend welche Beweiskraft, so

träfe er m. E. Wirth's eigne Ansicht vom Ursprunge der Kategorieen viel schärfer und schlagender als die meinige. Denn wenn nach Wirth unser Denken die Kategorieen und also auch „das Seyn, die oberste Kategorie", selber producirt, so wäre doch damit das Seyn als Product des Denkens demselben ebenfalls immanent gesetzt: — denn das Product des Denkens kann doch nicht außerhalb des Denkens fallen. Und außerdem wäre damit zugleich der logische Widerspruch gegeben, daß das Seyn, obwohl vom Denken selbst „producirt", doch zugleich ein vom Denken „Unabhängiges" seyn soll. Allein m. E. besitzt jener Einwand gar keine Beweiskraft. Denn wie Wirth selber keineswegs meint, daß unser Denken, indem es die Kategorie des Seyns producirt, damit das Seyn selber als Object unsres Denkens, also das objectiv reelle Seyn selbst, sondern nur den Begriff desselben producire, gerade so habe ich ja keines behauptet, daß das Seyn selber, sondern nur daß der kategorische Begriff des Seyns und auch dieser ursprünglich nicht als Vorstellung und Begriff, sondern nur als Norm unsrer unterscheidenden Thätigkeit dem Denken immanent sey. Das aber wird sich nimmermehr leugnen lassen, wenn überhaupt vom Begriff des Seyns, wie man ihn auch fassen möge, die Rede seyn soll. Denn daß der Gedanke als solcher dem Denken immanent sey, ist doch wohl nicht zu bestreiten.

Allein damit ist die Frage noch nicht entschieden, ob die Kategorieen, wie Wirth will, als „Grundbegriffe" von unsrem Denken selbst producirt werden, oder ob sie, wie ich behaupte, als gegebene Normen seiner unterscheidenden Thätigkeit ihm ursprünglich immanent sind. Auch ich habe zwar darzuthun gesucht, daß die Kategorieen an sich Begriffe und zwar die „schlechthin allgemeinen" (allgemeinsten) Begriffe sind, und daß wir sie späterhin (mit dem Erwachen der philosophischen Reflexion und der erkenntnißtheoretischen Forschung) auch als Begriffe fassen und erkennen, was natürlich nur durch die eigne (reflectirende — unterscheidende) Thätigkeit unsres Denkens geschieht und geschehen kann: insofern also stimme ich mit Wirth überein,

als auch ich behaupte, daß die Kategorieen, wiefern sie Begriffe sind, zwar nicht „ursprünglich“ von unserm Denken „producirt“, wohl aber nur durch einen Act unsres Denkens zu unsren Begriffen, zu Begriffen für uns werden. Aber ich habe zugleich behauptet, daß ursprünglich für uns die Kategorieen keine Begriffe, sondern nur die Normen unsrer unterscheidenden und vergleichenden Thätigkeit sind, die sie anfänglich ganz unbewußt und unwillkührlich befolgt. Dabei habe ich (a. O. S. 51) eingeräumt und räume noch ein, daß die Annahme einer Selbstproduction dieser Normen durch unser Denken keineswegs ohne Weiteres zu verwerfen, vielmehr möglich ist. Denn sind die Kategorieen jene nothwendigen Beziehungs- und Gesichtspunkte der unterscheidenden Denkthätigkeit, die unser Denken anwenden muß, wenn uns irgend Etwas zum Bewußtseyn kommen, wenn wir irgend welche Perceptionen, Wahrnehmungen, Vorstellungen gewinnen sollen, so ist damit die doppelte Möglichkeit gegeben: entweder setzt unser Denken solche Gesichts- und Beziehungspunkte sich selber, oder sie müssen ihm immanent gegeben seyn. Aber es handelt sich nicht darum, was möglich (abstract denkbar), sondern was thatsächlich, wirklich ist. Meine Gründe, warum ich mich von diesem Gesichtspunkt aus für die zweite Alternative entschieden habe, sind kurz zusammengefaßt folgende:

1) Sind die Kategorieen die nothwendigen Bedingungen und mitwirkenden Factoren, durch die wir überhaupt zu einem bewußten Inhalt unsres Denkens, zu bestimmten Vorstellungen (Perceptionen, Wahrnehmungen rc.) gelangen, so müßten die Kategorieen, wenn von unsrem Denken selbst producirt, vor allem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, vor allem Vorstellen und bewußtem Denken von ihm gesetzt seyn. Ein solches unbewußtes Produciren derselben ist zwar denkbar; undenkbar dagegen ist es m. E., daß die so gesetzten Kategorieen auch ebenso unbewußt befolgt und angewendet werden, daß also das Denken seines Productes und der Verwendung desselben sich nicht bewußt werden sollte. Denn das Denken kann selbstthätig und

ohne bestimmende Einwirkung irgend eines andern Factors die Kategorieen nur setzen, wenn und indem es sie als Producte seiner selbst von sich als producirender Thätigkeit unterscheidet, und es kann nur bestimmte Kategorieen setzen, indem es eine von der andern unterscheidet. Wenn es aber so die Kategorieen von einander und von sich selbst unterschiede, müßten sie ihm auch immanent gegenständlich, d. h. es müßte sich ihrer bewußt werden. Ueberall wo wir eine spontane, von keinem anderweitigen Factor bestimmte Selbstthätigkeit des Denkens anzunehmen berechtigt und genöthigt sind (z. B. bei der Beobachtung, Erwägung, Entschließung ꝛc.), finden wir sie daher vom Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn begleitet. Gleichwohl muß Wirth selbst zugeben, daß wir von den Kategorieen ursprünglich kein Bewußtseyn haben. Und in der That kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Kind von Anfang an seine Sinnesperceptionen und resp. die erscheinenden Dinge nach Qualität, Größe, Gestalt unterscheidet, ohne irgend ein Bewußtseyn davon zu haben, was Qualität, Größe, Gestalt sey. Wendet doch auch der gemeine Mann sein Leben lang diese Kategorieen an, ohne jemals zum Bewußtseyn weder ihrer Anwendung noch ihrer Begriffe zu gelangen. Diese Thatsache aber wird noch bedenklicher, wenn man mit Wirth annimmt, daß die Kategorieen ursprünglich selbstproducirte Begriffe unsres Denkens seyen. Denn daß wir Begriffe selbstthätig produciren und damit Begriffe haben ohne uns doch ihrer und ihres Besitzes bewußt zu seyn, ist eine Behauptung, die m. E. streng bewiesen werden muß, weil sie allen sonstigen Thatsachen des Bewußtseyns, allen anderweitigen Resultaten der Erkenntnißtheorie widerspricht. Denn Begriffe — so wird wenigstens allgemein angenommen, — sind Vorstellungen, die sich von andren (Einzel-) Vorstellungen nur durch die Allgemeinheit ihres Inhalts unterscheiden; und Vorstellung ist das Wort, mit dem wir allen und jeden Inhalt unsres Bewußtseyns bezeichnen. (Die Sitte Herbart's und seiner Schüler, unter Vorstellung alle, auch die unbewußten Empfindungen, Triebe, Erregungen der Seele zu begreifen, ist

wider den Sprachgebrauch; jedenfalls ist auch nach Herbart der Begriff nur eine bewußte Vorstellung). Diese allgemeine Annahme scheint in ihrem guten Rechte zu seyn. Denn bezeichnet der Begriff eben seinem Begriffe nach überall ein Allgemeines, d. h. ein in einer Mehrheit von einzelnen Objecten Identisches, Gleiches, ihnen allen Gemeines, so ist schwer einzusehen, wie irgend ein Begriff in uns anders entstehen könne als durch Auffassung (Perception — Bemerkung) eben dieses Gleichen, Gemeinsamen der einzelnen Objecte, das, indem wir es auffassen, eben damit zum Inhalt unsres Bewußtseyns, zur Vorstellung wird. Und noch schwerer ist einzusehen, wie wir Begriffe als solche vor allen Einzelvorstellungen haben können, wie wir also z. B. zum Begriffe der Qualität oder Quantität sollen gelangen können bevor wir Einzelvorstellungen von besondern bestimmten Eigenschaften, resp. von quantitativen Bestimmtheiten (Größeunterschieden) der Dinge gewonnen haben. Eben weil die Bildung unsrer Begriffe, wie Wirth mit Recht behauptet, ein Act der Selbstthätigkeit unsres Denkens ist, giebt es keine unbewußten Begriffe, wie ja Wirth ebenfalls selbst behauptet. —

2) Wirth behauptet nun zwar unmittelbar bloß vom Begriff des Seyns, daß er von unserm Denken selbst producirt werde, und nur weil dieser Begriff „die oberste Kategorie sey, in welcher alle übrigen Kategorien wurzeln“, behauptet er denselben Ursprung auch von den übrigen Kategorieen. Aber gerade der Begriff des Seyns widerspricht, wie mir scheint, der Production desselben durch unser Denken, und gewährt daher m. E. einen Hauptgrund für meine entgegengesetzte Ansicht. Freilich kommt es dabei auf die Fassung des Begriffs an, und es wird mithin hier unerläßlich seyn, nicht bloß meine Fassung zu vertheidigen, sondern auch die Wirth's einer Kritik zu unterziehen. Zunächst nun behaupte ich, daß der Begriff des Seyns hinsichtlich des so eben erörterten Punktes keine Ausnahme von der Regel macht, daß vielmehr das Kind wie der gemeine Mann Reelles und Ideelles, objectiv Gegebenes (Seyendes) und subjectiv Vorgestelltes (Gedachtes) sehr bestimmt unterscheidet und

also einzelnes Seyendes als solches sich vorstellt, ohne doch irgend ein Bewußtseyn davon zu haben, was das Seyn=über=haupt, das Seyn im Allgemeinen sey, ohne also den Begriff des Seyns zu haben. Schon dem unmündigen Kinde ist die Milch oder Semmel, nach der es verlangt, also die bloß vorgestellte Milch keineswegs dieselbe mit der wirklichen Milch, die es vor sich hat; nur beim Anblick der letzteren beruhigt es sich, macht also offenbar einen Unterschied zwischen der seyenden (reellen) und der bloß vorgestellten (ideellen) Milch. — Aber — wird Wirth vielleicht erinnern — eben dieß beweist ja, daß das Kind den Begriff des reellen Seyns bereits haben muß. Denn mit dem Anblick der wirklichen Milch gewinnt es ja an und für sich nur eine rein subjective Sinnesempfindung. Daß diesem rein Subjectiven ein Objectives, Reelles entspreche, liegt offenbar nicht in der Sinnesempfindung als solcher, sondern das Kind setzt es voraus; es giebt der Sinnesempfindung die Bestimmung, mit einem ihr entsprechenden reellen Seyn verknüpft zu seyn, eben damit wird die Sinnesempfindung erst zur Wahrnehmung; und folglich kann der Begriff des reellen Seyns nicht aus der Sinnesempfindung noch aus der Wahrnehmung (Erfahrung) stammen, sondern muß vom Denken selbst producirt seyn und zwar im und mit dem Acte des erwachenden Selbstbewußtseyns, da das Ich sich nur als Ich (Subject) fassen kann im Unterschiede von einem Nicht=ich, einem Objectiven (Reellen) außer ihm. — So plausibel dieß klingt, so kann ich doch die Richtigkeit dieses Schlusses nicht anerkennen. Allerdings ist die bloße Sinnesempfindung etwas rein Subjectives und wird nur zur Wahrnehmung durch die ihr inhärirende oder ihr gegebene Bestimmung, einem Objectiven, Reellen irgend wie zu entsprechen. Allein diese Bestimmung ertheilt das Kind seiner Sinnesempfindung nicht darum, weil es durch Selbstproduction den Begriff des reellen Seyns bereits hat, sondern diese Bestimmung tritt in das keimende Bewußtseyn des Kindes ein durch Unterscheidung der Sinnesempfindung, welche ihm mit dem Erscheinen der wirklichen Milch entsteht, von der bloßen Vorstellung, die es vor dem

Erscheinen derselben hatte. Der Unterschied beider besteht darin, daß die Sinnesempfindung ohne sein Zuthun in fester unabänderlicher Bestimmtheit und Deutlichkeit sich ihm aufdrängt, während die bloße innere Vorstellung ihm schwankend und unbestimmt vorschwebt und von der eignen Thätigkeit seiner Seele (der erregten Begierde und ihrer Einwirkung auf das Vorstellungsvermögen) getragen ist. Dieser Unterschied giebt sich dem Kinde im Selbstgefühle kund: es fühlt nicht nur die größere Bestimmtheit und Deutlichkeit, sondern auch jenes Sichaufdrängen der Sinnesempfindung (die Einwirkung des äußern Gegenstandes); und indem es den gegebenen Unterschied nachunterscheidet (auffaßt, percipirt), kommt es ihm wenn auch noch sehr unklar, zum Bewußtseyn, daß die Sinnesempfindung und die bloße Vorstellung verschieden sind. Zugleich aber findet es sich infolge des unser Denken bestimmenden und zunächst ganz unbewußt sich geltend machenden Gesetzes der Causalität genöthigt, die Sinnesempfindung, eben weil sie ihm unwillkührlich sich aufdrängt, auf ein äußeres Object als Ursache ihrer Entstehung zu beziehen. Es thut dieß ganz unwillkührlich und unbewußt, und damit giebt es ebenso unwillkührlich und unbewußt der Sinnesempfindung jene Bestimmung, einem Reellen, Objectiven zu entsprechen, d. h. die Sinnesempfindung wird ihm zur Wahrnehmung, zur Vorstellung eines ihr entsprechenden reell Seyenden. Nicht also der Begriff des allgemeinen Seyns, sondern die Vorstellung eines einzelnen Seyenden ist das erste Moment des Denkprocesses, durch den wir zur Erkenntniß des reellen Seyns gelangen. Und diese Vorstellung entsteht uns durch einen Act der *unterscheidenden* Denkthätigkeit unter unmittelbarer unbewußter Mitwirkung des *Gesetzes der Causalität*. Durch letzteres allein sind wir genöthigt, den Gegenstand der Sinnesempfindung, weil als Ursache derselben, als ein *reell-, objectiv-*Seyendes zu fassen, d. h. von unsrer bloß subjectiven, ideellen Perception desselben zu unterscheiden. Ohne das Gesetz der Causalität also würden wir niemals zur Vorstellung eines reell Seyenden noch zum Begriff des reellen Seyns gelangen. Dieß erkennt auch

Wirth implicite an, indem er behauptet, der Gedankenproduction der Kategorieen „wohne schon an sich eine ideelle Nothwendigkeit ein, weil sie denknothwendig sind, so daß also, wenn es ein Seyn giebt, es so seyn muß wie wir es denken müssen; aber es kommt ihnen auch eine reelle Objectivität nothwendig zu, weil die Empfindung ohne sie nicht als das, was sie thatsächlich ist, gedacht werden könnte, wenn nicht die Kategorieen selbst objectiv wären. Denn weil die Empfindung nicht rein durch das Ich entsteht, so muß ihr ein Ansichseyn zu Grunde liegen, dieses Seyn muß Causalität und die Causalität muß Substanz seyn." Damit ist stillschweigend vorausgesetzt, was ich oben dargelegt habe. Denn daß die Empfindung nicht rein durch das Ich entsteht, daß ihr also ein Ansichseyn zu Grunde liegen müsse, daß es mithin ein (reelles) Seyn giebt, das nehmen wir nur an und müssen es annehmen (weshalb es uns so schlechthin gewiß ist) auf Grund und infolge des unser Denken beherrschenden Gesetzes der Causalität.

Dieser Ursprung unsrer Gewißheit und unsrer Vorstellung von Gegenständen außer uns, von reell seyenden Dingen, macht es m. E. unmöglich, den kategorischen Begriff des Seyns als apriorisches Product unsres Denkens zu fassen und als die „oberste Kategorie in welcher alle übrigen Kategorieen wurzeln", dem System derselben zu Grunde zu legen. Nur als leitende Norm der unterscheidenden Thätigkeit kann er dem Denken immanent gegeben seyn. Denn indem das Kind die wirkliche Milch, die es erblickt, von der bloß vorgestellten Milch und damit von seiner subjectiven Vorstellung und Perception unterscheidet, so unterscheidet es eben damit (wenn auch zunächst ganz unwillkührlich und unbewußt) beide in Beziehung auf ihr Seyn, und faßt damit implicite jene als ein objectiv (reell) Seyendes, diese als ein subjectiv (ideell) Seyendes. Den Begriff des Seyns überhaupt, des allgemeinen Seyns, gewinnt es dagegen offenbar viel später, vielleicht niemals wenn es sich nie zu philosophischer Reflexion erhebt. Denn das allgemeine Seyn, „das allem besondern Seyn Gemeinsame", ist eben als solches nicht

bloß das „identische Reale“, von unsrem Denken „Unabhändige“, wie Wirth es faßt, sondern unter ihm ist offenbar auch das subjective ideelle Seyn unsrer Vorstellungen zu begreifen. Meines Erachtens wenigstens läßt sich nicht wohl leugnen, daß unsre Vorstellungen, auch alle willkührlichen s. g. Einbildungen, Phantasiegebilde, Wahnvorstellungen, existiren, sind, daß also auch ihnen, obwohl sie von unsrem Denken nicht unabhängig sind, doch ein Seyn zukommt. Der Begriff des Seyns-überhaupt läßt sich daher nur gewinnen durch Unterscheidung (Vergleichung) des mannichfaltig Seyenden, des objectiv, reell Seyenden von dem subjectiv, ideell Seyenden, und durch die damit sich ergebende Auffassung des in allem Seyendem Einen und Gleichen, allem Gemeinsamen. Dieser Weg führt m. E. zu dem Resultate, daß das Seyn-überhaupt begrifflich zu fassen sey als der sich darbietende Stoff unsrer unterscheidenden (auffassenden, vorstellenden, begreifenden) Thätigkeit. Denn überall und unwillkührlich legen wir das Prädicat des Seyns Allem und Jedem bei, das den gegebenen Gegenstand unsrer unterscheidenden Thätigkeit bildet, sey es, daß es — wie das reelle Seyn der erscheinenden Dinge — sich von selbst als ein solcher Stoff uns aufdrängt, oder daß wir unsrerseits unsre unterscheidende (reflectirende) Thätigkeit darauf richten, womit es — wie das ideelle Seyn unsrer Vorstellungen, Begriffe, Willensacte rc. — erst für uns zu einem solchen Stoffe wird (vgl. Comp. d. Log. S. 64 ff.). Diese meine Fassung des Begriffs verwirft zwar Wirth wiederum nicht gänzlich, aber er will sie dahin corrigiren, daß „die Kategorie des Seyns den Gesammtstoff unsrer unterscheidenden Thätigkeit nur unter sich begreife, nicht aber als Kategorie, als allgemeiner Begriff mit ihm einerlei, sondern das identische Reale in ihm, das allem besondern Seyn Gemeinsame sey.“ Allein indem er dieses identische Reale für das „von unsrem Denken Unabhängige, Selbstständige, Ansichseyende“ erklärt, schließt er vom „allgemeinen Begriff“ des Seyns das subjective ideelle Seyn aus und hebt damit die Allgemeinheit des Begriffs auf. Ist dieß unzulässig, ist unter dem allgemeinen Seyn nothwendig auch das ideelle

subjective Seyn unsrer Gedanken zu begreifen, so ergiebt sich m. E. ebenso nothwendig, daß der Begriff des Seyns nicht als die „oberste Kategorie, in welcher alle übrigen Kategorieen wurzeln", gefaßt werden kann, — d. h. daß eine metaphysische Ableitung der Kategorieen von ihm aus unmöglich ist. Denn dieser Begriff des Seyns ist gar kein metaphysischer, sondern ein logischer Begriff, weil ganz ebenso wie alle unsre übrigen Begriffe gemäß den logischen Gesetzen durch die logischen Functionen unsres Denkens gebildet. Ob und welche metaphysische Bedeutung nichtsdestoweniger ihm wie den übrigen Kategorieen zukomme, ist erst von ihm selber aus zu ermitteln und festzustellen. —

3) Diese metaphysische Bedeutung der Kategorien leugne ich keineswegs, sondern habe sie selber nachzuweisen gesucht (a. O. S. 59). Aber eben weil ihnen eine metaphysische Bedeutung und zwar nachweisbar nicht als Begriffen, sondern nur als Normen der unterscheidenden Thätigkeit beizumessen ist, muß ich wiederum behaupten, daß sie nicht als selbstproducirte Begriffe unsres Denkens, sondern nur als immanent gegebene Normen unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit zu fassen sind. Denn ihre metaphysische Bedeutung kann nur darauf beruhen, daß ihnen zugleich objective Gültigkeit für das reelle Seyn der Dinge zukommt. Wie sich aber darthun lassen soll, daß selbstproducirten Begriffen unsres Denkens eine solche objective Gültigkeit inhärire, vermag ich meinerseits nicht einzusehen. Denn gesetzt auch, daß sie, wie Wirth will, mit Nothwendigkeit von unsrem Denken erzeugt würden „weil sie denknothwendig sind" — obwohl diese Denknothwendigkeit doch erst nachzuweisen wäre und m. E. nur von den Kategorieen als logischen Normen nachgewiesen werden kann, — so folgt daraus noch keineswegs, daß sie auch für das reelle Seyn der Dinge gelten oder daß wir ihnen eine solche Gültigkeit nothwendig beimessen müßten. Diese Nothwendigkeit wäre wiederum erst noch darzulegen, und das eben dürfte m. E. unmöglich seyn, weil mir die Selbstproduction derselben mit ihrer „reellen Objectivität" in Widerspruch zu stehen scheint, wenn man nicht ohne Weiteres voraussetzen will, daß

unser Denken in seiner ideellen Thätigkeit eine reelle Macht über das reelle Seyn der Dinge ausübe. — Sind dagegen die Kategorieen die unsrem Denken immanenten, a priori gegebenen (vom absoluten Denken gesetzten) Normen seiner unterscheidenden Thätigkeit, und müssen wir nothwendig annehmen (denken), daß es viele unterschiedliche Dinge realiter giebt und daß alle Unterschiedenheit auf gesetzten Unterschieden beruht, daß aber Unterschiede nur mittelst der Anwendung der Kategorieen als der nothwendigen Beziehungs- und Gesichtspunkte (Normen) der unterscheidenden Thätigkeit gesetzt werden können, und erscheinen endlich die reellen Dinge nach denselben Kategorieen unterschieden, nach denen wir unsre durch sie vermittelten Sinnesempfindungen, Perceptionen ꝛc. unwillkührlich unterscheiden, — so werden wir annehmen müssen, daß die reellen Dinge vom absoluten Denken gemäß denselben Kategorieen ursprünglich unterschieden (bestimmt — gesetzt) sind, welche unsre unterscheidende Thätigkeit normativ leiten, d. h. daß den Kategorieen allgemeine Gültigkeit, reale Objectivität und damit metaphysische Bedeutung zukomme. —

Das sind die Gründe, weshalb ich auch in Betreff der Frage nach dem Ursprung der Kategorieen der Meinung Wirth's nicht zustimmen kann. Und sonach muß ich nach erneuter sorgfältiger Erwägung und Revision der von mir aufgestellten Sätze, zu welcher mir Wirth's Einwendungen die dankenswerthe Veranlassung gegeben, in allen Punkten bei meiner Ansicht vom Ursprung und Wesen der Kategorieen verharren. Mein verehrter Freund wird in dieser neuen sorgfältigen Erwägung derselben den thatsächlichen Beweis erkennen für den hohen Werth, den ich auf seine Einwürfe und seine entgegenstehende Ansicht lege. —

H. Ulrici.

Bemerkungen zum Begriffe der Kraft.

Von Dr. Herm. Langenbeck, Privatdocenten in Göttingen.

Wenn man einem Naturgesetze statt der aus der (inductiven) Methode herrührenden nur comparativen Allgemeinheit eine wahre

für die dasselbe betreffenden Fälle beilegen darf, so enthält es zunächst (assertorisch gefaßt) den Ausdruck für eine bestimmte Art eines Geschehens, welches unter Umständen, die das Gesetz vorsieht oder voraussetzt, eintritt, und sodann die Behauptung, daß dieses Geschehen unter jenen Umständen eintreten müsse. Damit aber diese Behauptung nicht eine blos subjective bleibe, sondern objective Bedeutung erhalte, müssen die Dinge, denen etwas geschieht, danach eingerichtet seyn, daß sie sich diesem Gesetze unbedingt unterwerfen. Da es aber ferner mehrere Arten des Geschehens giebt, die einander mehr oder weniger unähnlich seyn können und da ein und dasselbe Ding möglicher Weise oder thatsächlich in dieses verschiedenartige Geschehen verwickelt werden kann, so müssen wir voraussetzen, daß ein und dasselbe Ding verschiedene Seiten für Angriff oder Ausgang eines derartig verschiedenen Geschehens darbiete, d. h. daß es mehrere besondere Kräfte oder Vermögen habe. Mit diesen Kräften und Vermögen steht indeß das Ding dem Gesetze nicht gegenüber, wie etwa nach der gemeinen Meinung der Mensch mit seinen Vermögen den positiven Gesetzen eines bestimmten Staates. Soll die oben geforderte Einrichtung des Dinges erreicht werden, so muß dasselbe durch den Besitz der Kraft nicht blos befähigt, es muß dadurch gezwungen seyn, den Gesetzen sich zu unterwerfen. Und weil nun auch nicht eigentlich die Kraft des Dinges, sondern das Ding selbst dem Gesetze unterworfen seyn soll, so muß es ebensowenig der Kraft wie einem Werkzeuge gegenüber stehen, dessen es sich nach Belieben bedienen oder entledigen kann. Vielmehr muß die Kraft und damit der Gehorsam gegen dieses oder jenes bestimmte Gesetz zu seinem Wesen gehören, so daß eine Nichtbefolgung desselben mit einer theilweisen Selbstaufhebung des Dinges gleichbedeutend wäre. Der Vergleich seiner Stellung zum Naturgesetz mit der des Staatsbürgers zum positiven Gesetze seines Gemeinwesens würde übrigens immerhin gelten können, wenn man nur annähme, daß der Letztere aufhören würde, Staatsbürger zu seyn oder als Bürger eines bestimmten Gemein-

wesens zu existiren, falls er sich unter Umständen, die das Gesetz vorsieht oder voraussetzt, gleichwohl demselben entzöge.

Wir wollen uns jetzt danach umsehen, wovor man sich bei der Aufstellung des Begriffs der Kraft und des Vermögens zu hüten und wie man sich Beides zu denken habe, ferner, wie es sich zum Krafthabenden verhalte und was dies Krafthabende sey, endlich, welche Bedeutung man der Kraft, dem Vermögen und dem Gegenstande in Rücksicht auf die Wirkung geben könne. —

Nun mag es zunächst zugegeben werden, daß man sich im Ganzen doch (auf wissenschaftlichem Boden) der Ansicht fernhalten werde, als habe man sich unter der Kraft oder dem Vermögen ein materielles Werkzeug zu denken. Es mag seyn, daß man die Cohäsionskraft — um von Gemüthskräften ganz zu schweigen — nicht gerade für einen Kitt mag halten wollen, oder diejenige, welche zwei gleichartig elektrisirte Kügelchen aus einander treibt, für eine aus einander schnellende Uhrfeder; aber daß die Vorstellungen hier in einer Schwebe hängen, daß Vielen auf diesem speculativen Gebiete das Licht ausgeht und sie in der Dunkelheit immer wieder nach etwas greifen, was sich fassen läßt (obschon sie es vielleicht nicht ertragen würden, wenn man das Erfaßte beim rechten Namen nennte), das scheint mir da keinem Zweifel zu unterliegen, wo man zu der Erkenntniß gelangt ist, daß die wahre Ursache der Gesetzmäßigkeit in der Natur mehr seyn müsse, als ein bloßer Begriff, wo man die Naturkräfte der gemeinen und Schulphysik für ein Stück dieser wahren Ursache hält, wo man überzeugt ist, daß reale Wirkungen nur von realen Ursachen herrühren können, zugleich aber das Reich des Realen in dem des Materiellen sucht. Sind Hebel, Federn und Ketten die Werkzeuge, mit denen wir die Natur verändern, warum sollte sie sich bis in's Feinste nicht ähnlicher Werkzeuge bedienen? — Ich verzichte hier indeß darauf, mich auf Widerlegungen der rohesten Ansichten über unseren Gegenstand einzulassen; ich setze voraus, daß man den Kitt und die Federn überwunden habe, daß man in der That schon wisse, wie eine solche Annahme immer nur Annahmen neuer Federn, eines neuen Kitt's

fordere, ich nehme an, daß Klebrigkeit und Elasticität und Härte und was man sonst noch aus der Welt des Sinnlichen den Kräften mag anhängen wollen, bereits einer reineren Ansicht gewichen sind. Mir liegt es ob, zunächst mit Hintansetzung ihres Verhältnisses zur Zeitlichkeit, ihnen das Merkmal des Räumlichen zu nehmen, unter der vorläufigen Annahme, daß dieses noch das Einzige sey, wodurch man eine äußerliche Gemeinsamkeit zwischen ihnen und dem Sinnlichen aufrecht erhalte.

Es scheint uns hier aber zunächst angemessen zu seyn, den Streit über die Möglichkeit der Fernwirkung mit wenigen Worten zu berühren. Metaphysische Lehren, welche eine Vielheit von in Wechselwirkung stehenden Realen annehmen, ihnen aber weder räumliche Prädicate zutheilen, noch sie in den Raum setzen, können gar keine Veranlassung finden, über diese Frage Streit zu erheben. Solche Lehren aber, die ihren Seyenden räumliche Prädicate geben, sollten dabei wenigstens mit Umsicht verfahren. Ursache des Streits kann hier nämlich seyn, daß man annimmt, Etwas könne nur da wirken, wo es sey, dabei aber den Grundsatz, daß Etwas nur da sey, wo es wirke, einerseits nicht gelten läßt, sondern das Wirkende, abgesehen von seinem Wirken da und dort, noch besonders da seyn läßt, obschon man andererseits doch wieder die Merkmale des Da-Seyns nur aus einem Da-Wirken hernimmt. Ein Atom, meint man z. B., erfülle einen bestimmten Raum und in diesem sey es. Nun könne es unmöglich über diesen Ranm hinaus z. B. anziehend wirken, da es ja an jener Stelle, an welcher es eine Veränderung in der Lage anderer Atome hervorbringt, nicht sey. Ich frage aber, warum ist es denn eigentlich in jenem ersten Raume? Weil es andere Atome zwingen würde bis zu einer gewissen Entfernung von seinem Mittelpunkte zurückzuweichen, — also, weil es in jenem Raume wirkt. Und warum soll es in jenem anderen Raume nicht seyn? Etwa weil es dort nicht so wirkt, wie hier? Wer will denn behaupten, daß die Richtung (nach + oder —, von seinem Mittelpunkte gerechnet), in welcher es wirkt, einen Maaßstab für sein Vorhandenseyn oder Nicht-Vorhandenseyn

abgeben könne? Es würde dabei auf eine Uebereinkunft oder ein Vorurtheil ankommen; aber um dergleichen kümmert sich die Natur nicht*). Was würde denn aus dem Einen Atome werden, wenn es etwa in der Entfernung r von seinem Mittelpunkte abstoßend, in der Entfernung 2r anziehend, 3r abstoßend, 4r anziehend u. s. f. wirkte? Ist aber für das Eine recht, was für das Andere billig, so ist die Fernwirkung nur unmöglich, wenn der obige Grundsatz gültig ist, dagegen keineswegs, wenn man ihn auf die eine Weise nicht gelten lassen will und doch auf die andere, wie eben angeführt, heimlich, d. h. ohne es selbst zu merken, in Anwendung bringt. Inzwischen wird sich sogleich zeigen, wie er eigentlich gefaßt werden muß.

Die Veränderungen einer bestimmten Art, die sich an verschiedenen Stellen des Raumes finden, schreibt man etwa einer bestimmten Kraft eines Atoms oder mehrerer als Wirkungen zu. Die Ursache sieht man als das Seyende, das Wirkende an. Das Wirkende ist da, wo die Wirkung ist, folglich, wird man meinen, breitet sich das Seyende zum Mindesten mit seinen Kräften im Raume aus. Dürfte man sich diese Vorstellung machen, so müßte doch erst noch die Frage entschieden werden, durch welch neues Vermögen denn nun diese Kraft im Raume ausgebreitet, räumlich ausgedehnt werde. Und wenn man hiergegen einhielte, diese Frage bedeute nichts Anderes, als die nach der Schöpfung des Atoms, die Kraft, welche das verwirkliche, möge im Raume liegen oder nicht, das gehe uns nichts an, so mag das seyn, wenn man sich absichtlich und mit solchem Vorbehalt beschränkt. Geht man der Sache aber mehr auf den Grund, so scheint uns ein solches Mittelding zwischen jener neuen Kraft und der Thatsache als (End-) Wirkung, nicht nur völlig überflüssig, sondern obendrein eine Untreue gegen sich selbst in Ausbildung des Begriffs der Kraft zu seyn. Für jenes Mittelding haben wir nämlich, wie ich die Sache ansehe, keinen andern Grund, als weil

*) Ueber den Grund einer Vorliebe für die vom Mittelpunkte abgekehrte Richtung füge ich später Einiges hinzu.

wir „den Raum“ nicht selbst für ein Geschaffenes, etwa im Sinne der „Geschwindigkeit“ (die von einer im Raum verbreiteten Kraft herrühren soll) halten, sondern ihn als ein Ursprüngliches der ursprünglichen Kraft feindlich Gegenüberstehendes und dadurch allein für sie Ueberwindbares annehmen, daß die Kraft ihn ursprünglich überwunden habe und zwar damit, daß sie ursprünglich durch ihn ausgegossen sey. Wir trennen die Arbeit und meinen, die Kraft setze einen Stein in Bewegung und dann lassen wir hinzukommen, ihr Angriffspunkt liege in der Entfernung r vom Ausgangspunkte, statt beides zusammenzufassen. Die Eine Seite der ganzen Arbeit betrachten wir ohne Rücksicht auf die andere, das Hier und Dort, und suchen nun dafür noch einen besonderen Grund — in der Ausbreitung der Kraft. Warum denn die Trennung? Ein Geschehen im Raume ist immer ein Da- und Dort-Geschehen, ein Räumlichesgeschehen (ich schreibe die Worte absichtlich in Eins), und dies ist die Wirkung. Alles, was Raum (Geschwindigkeit, Beschleunigung, ja selbst Zeit) heißt, gehört zu den zu begründenden Thatsachen, zu den Wirkungen oder den Merkmalen des Reichs der Wirkungen, aus denen man keine Kleidung für das Heer der Ursachen, also hier der Kräfte, hernehmen darf. So wenig uns das Vermögen der Seele, das uns die Empfindung der rothen Farbe (mit-) verschafft, selbst roth ist, so wenig dürfen wir uns die Kraft, die Räumliches wirkt, selbst räumlich denken. Der obige Grundsatz müßte demnach lauten, das Ding als Ursache seiner selbst als materieller Erscheinung hat nur die Qualität, welche in ihm als einer solchen Erscheinung *angedeutet* ist. Wer über die Möglichkeit der „Fernwirkung“ streitet, muß gegen die einer jeden Wirkung Zweifel erheben.

Schließlich möge hier noch bemerkt werden, daß es unerlaubt ist, die Größe der Geschwindigkeit einer Bewegung von der „Intensität“ einer Kraft abhängig zu machen, es sey denn, daß „Intensität“ eben nichts weiter heißt als: Ursache der Geschwindigkeit in dem, was die Ursache der Bewegung mit allen ihren Eigenheiten ist. Denkt man dabei aber an ein Dicker- und

Dünnerwerden der Kraft oder an eine Intensität, wie die einer Farbe, so begeht man denselben Fehler, wie wenn man die Fernwirkung auf eine wirkliche Ausbreitung der Kraft im Raume zurückführt. Man darf die Kraft weder sehen, noch wägen, noch messen wollen. Was man sehen, wägen und messen kann, liegt nicht im Bereiche der Ursachen, sondern in dem der Wirkungen. —

Eine weniger materialistische Ansicht möchte nun geneigt seyn, die Kennzeichen der Kraft aus dem Gebiete des Geistigen herzunehmen. Es kommt darauf an, uns hier vor einer Verwechselung derselben mit einem psychischen Ereignisse zu hüten. Geistige Zustände wirken gar nichts, sie sind selbst nur als Wirkungen anzusehen. Wenn sie wirken sollen, so müssen sie es abermals durch eine Kraft thun. „Der Magnete Hassen und Lieben" mag mit einer Vergrößerung und Verkleinerung ihrer Entfernung zugleich auftreten, aber eine Kraft, die das Letztere bewirkte, ist es keineswegs. Vielmehr haben wir das Eine, was der Magnet für sich haben mag, wie das Andere, was er etwa zu gleicher Zeit für einen Menschen hat, nur als Wirkung anzusehen, die nicht die mindeste Aehnlichkeit mit ihrer Ursache hat. So wenig das Vermögen, dem wir die Empfindung der rothen Farbe (mit-) verdanken, selbst roth aussieht, so wenig die Kraft zu lieben sich selbst wie Liebe fühlen läßt, so wenig läßt sich die Kraft zweier Atome, einander abzustoßen, mit einem Gefühle des Hasses in eine Linie stellen. Verwechseln wir ein sogenanntes Kraftgefühl mit der Kraft selbst, so geben wir dem (im weiteren Sinne) Physischen eine Bedeutung, welche nur einem völlig Nichtphysischen zukommt, da alles Physische, wie mir scheinen will, nur als Wirkung auftreten kann, nie aber selbst als Ursache. Läßt man ein Gefühl oder einen Entschluß die Ursache einer That seyn, so überspringt man dieses Nichtphysische, das Beides aneinanderknüpft und auf keine Weise sinnlich wahrnehmbar ist.

Unter der Voraussetzung, daß über diesen Punkt das Gesagte genügen werde, glaube ich nun hier nur noch das Ver-

hältniß der Kraft oder des Vermögens zur Zeit berühren zu müssen. Vermag ich sie, wie vorher von der Räumlichkeit, so jetzt von der Zeitlichkeit zu befreien, dann scheint mir nichts mehr übrig zu seyn, weswegen sie selbst zu der Welt des Sinnlichen gerechnet werden könnte.

Zunächst will ich hier wiederum eine Schwierigkeit zu beseitigen suchen, die man in einer Art von zeitlicher Fernwirkung, meines Wissens, glaubt finden zu können. Mit dem Begriff der causa finalis, der Zweckursache, verbindet sich keineswegs eine neue, in dem der gewöhnlichen causa efficiens nicht vorkommende Schwierigkeit. Die Reihenfolge der Ereignisse, von denen man das Eine (Frühere) schlechtweg die Ursache, das Andere (Spätere) die Wirkung (des Ersteren) nennt, ist hier keineswegs umgekehrt. Der Zweck, der das Ende der ganzen Kette bilden soll, spielt keineswegs zugleich die Rolle dessen, was man sonst an den Anfang stellt, die Rolle einer Ursache, die man als solche glaubt an den Anfang stellen zu müssen. Vielmehr ist es der Zweckgedanke, den man hier als das die Reihe Beginnende ansehen mag, und wenn er als causa nun finalis heißt, so liegt der Grund dafür nur in der bestimmten Beziehung dieser causa efficiens zu dem effectus finalis, von dem sie deshalb, nicht aber, weil sie selbst das am Ende der Zeitreihe liegende wäre, das Prädicat erhält. Fragt man aber, woher denn dieser Zweckgedanke komme, so hat man nicht etwa wieder den effectus finalis unter seinen Ursachen zu suchen. Er folgte vielmehr auch wieder seinerseits (nach, oder, um uns des angedeuteten Sprachgebrauchs zu bedienen) aus Anderem, das ihm der Zeit nach vorherging. Jemand, der einen Tisch machen will, ist dazu nicht durch den Tisch gezwungen, sondern durch eine Menge von Umständen, unter denen jener Tisch gar nicht vorkommt. In diesem Verhältnisse liegt also keineswegs die besondere Schwierigkeit, welche man etwa darin suchen möchte.

Nun will ich zweierlei Verhältniß der Kraft oder des Vermögens zu der Zeit berücksichtigen: erstens dasjenige, wonach die Kraft als Ursache eines Ereignisses derselben immer voran-

gehen oder überhaupt unter gewissen Umständen, und zweitens dasjenige, wonach sie bald mit der, bald mit jener Intensität und Qualität wirken soll. Das „Wirken unter Umständen“ rechne ich hier mit zu dem Wirken in einer Zeit, weil ja der Bedingungssatz: wenn dies oder das geschieht, so tritt dies oder jenes ein, eigentlich wohl ein zeitliches Verhältniß ausdrückt, das „wenn“ entweder gleichbedeutend mit dem „wann“ ist, oder es wenigstens einschließt.

Was das Erste betrifft, so behaupte ich, daß die Kraft und ihr Wirken in gar keinem zeitlichen Verhältnisse zu seiner Wirkung (oder dem Bewirkten) steht. Sie geht ihr weder vorher, noch ist sie mit ihr zugleich, noch folgt sie ihr nach. Vorher geht das Eine Ereigniß (im weitesten Sinne), das immer als Wirkung und nur als Wirkung anzusehen ist, nachher folgt ein Anderes. Nun soll das „nachher“ seine Ursache darin haben, daß die Kraft, nämlich die Ursache des Ereignisses überhaupt (abgesehen von diesem vorher und nachher), „vorher“ wäre, — oder um seyn zu können sich an ein Vorhergehendes als Krafthabendes anknüpfte, etwa wie früher die Bewegung eines Atoms B in der Entfernung A von einem anderen einmal durch die Kräfte von A und B, dann aber wesentlich mit durch die räumliche Ausbreitung derselben verursacht werden sollte. Man trennt hier wiederum: die Wirkung überhaupt von der Wirkung jetzt oder eigentlich, von dem „Jetzt.“ Man sollte dabei aber nicht vergessen, daß jenes nur ein Abstractum ist, das sich etwa in einem wissenschaftlichen Satze findet: zwei Körper ziehen sich an mit einer Geschwindigkeit, die im umgekehrten Verhältnisse zu dem Quadrate der Entfernung steht, so gut wie dieses, die leere zeitliche Form. Alles Geschehen ist ein Zeitlichesgeschehen (wie ich wiederum absichtlich in Einem Worte schreiben will). Wenn der Gummiball mit Gewalt auf die Erde geworfen wird, so wird nun weder er, noch im Momente des Rückspringens die Kraft, welche die Abstoßung bewirkt, wach, so wenig, wie sie (zuerst) in der Entfernung r und (dann) in der Entfernung $r - \Delta r$ oder $r + \Delta r$ erregt wird und wirkt. Sie wirkt vielmehr,

daß der Gegenstand in einen gewissen Zustand gerathe, und in diesen Zustand geht das Zeitliche mit ein; sie wirkt: Etwas-in-der-Zeit, aber sie wirkt nicht in der Zeit: Etwas. D. h. die wahre Kraft wirkt nicht unter gegebenen Umständen, und was wir zeitliche Ursache nennen möchten, gehört allerhöchstens zu den Zeichen der Zeit: was dem Ereigniß vorhergeht, ist nicht die Kraft, die es hervorbringt, sondern ein anderes Ereigniß, das nichts als Wirkung ist.

Anmerkungsweise mag hier hinzugefügt werden: Die prästabilirte Harmonie wird zu einer stabilirten Harmonie. Sie besteht nicht blos (in ihrer Wirkung) darin, daß in den Wesen G, Γ, G die Zustände a, b, c beziehungsweise mit α, β, γ und a, b, c harmoniren; es ist auch durch sie bestimmt, daß a, α, a beziehungsweise mit b, β, b und c, γ, c in einem unerschütterlichen Verhältnisse stehen. Ich weiß nicht, ob dies die Leibnitzische Ansicht nur treffen, oder ob es sie erweitern würde.

Für's zweite hat man nun keinen Grund, eine Kraft, deren Wirkung zu verschiedenen Zeiten verschieden ausfiele, selbst für veränderlich oder von Umständen abhängig auszugeben: Veränderung fällt durchaus in das Reich des Bewirkten. Eine Kraft, von der sie abhängt, trägt sie so wenig als Merkmal, wie mein Vermögen, die Weiße dieses Papiers zu sehen, die Farbe desselben führt. Man kann hier wohl wieder Mitteldinge schaffen, wie oben bei dem Räumlichen, aber den Gedanken rein und folgerecht ausgedacht, gehört die Kraft in eine Welt, in der alle solche Merkmale gar nicht vorkommen. — Betrachten wir nun den Fall einer schlummernden und einer nie mehr wirkenden Kraft. Sänke die Intensität einer Wirkung von einer endlichen Größe bis auf 0 herab, und käme nie wieder zu einer endlichen Größe, so würden wir von einem solchen Mitteldinge zwischen der wahren Kraft und der Wirkung sagen, sie habe völlig aufgehört zu wirken, fehlt ihr nur die Gelegenheit, sie schlummere. Streng genommen ist sie im einen wie im anderen Falle gar nicht mehr vorhanden; da ja der Grund ihres Daseyns in diesen Fällen gar nicht vorhanden seyn würde. Ein Richter ist

streng genommen nur ein solcher, wenn er richtet. Fehlt ihm einmal die Gelegenheit, wissen wir aber, daß sie ihm später wiederkehren werde, so bleibt er in diesem Zwischenraume gar kein Richter mehr, aber noch ein Mensch. An solche Vorkommnisse mögen wir denken, wenn wir von einer schlummernden Kraft reden, wo wir denn auch meinen, sie sey noch Etwas, obschon Alles, was ihr Daseyn rechtfertigt, weggefallen ist. In Wahrheit scheint sie uns aber nichts mehr zu seyn; denn sie ist nur Richter und nicht auch noch Mensch. Würde sie nie mehr wirken, so würde sie überall nicht mehr seyn. Fassen wir nun das doppelte Verhältniß jenes Mitteldings zur Zeit näher in's Auge, so finden wir uns in Schwierigkeiten verwickelt, die wir bei der Ausbildung des reineren Begriffs der Kraft, wonach sie selbst über der Zeit erhaben ist, gar nicht antreffen. Die Unterbrechung des Daseyns der Kraft oder des Vermögens, ihr Wiederauftreten und ihr völliges Verschwinden müssen ihre Ursache haben. — Ein Verschwinden einer Wirkung kann man durch das „Gleichgewicht der Kräfte“ zu erklären glauben. Sieht man sich hier zu einem gleichen Rückzug hinter die Kräfte zu neuen Kräften gezwungen, so wird man die ersteren lieber gleich ganz überspringen und sich allein an die letzteren halten. Wie nun, wenn man die ganze Ansicht von den „schlummernden“ Kräften fallen ließe und das, was durch sie verursacht seyn soll, auf das Gleichgewicht der Kräfte zurückführte, den Fall des gänzlichen Verschwindens einer Kraft aber aus einem ewigen Gleichgewichte der Kräfte herleitete? Anders ausgedrückt: wenn wir das zeitweilige oder ewige Aufhören einer Wirkung aus einem zeitweiligen oder ewigen Gleichgewichte der Kräfte erklärten?

Der Vorzug, welchen diese Ansicht vor jener ersten verdient, hat darin seinen Grund, daß sie (um übrigens von etwaigen anderen möglichen oder nicht möglichen Vorzügen ganz abzusehen) die Beziehung der Kraft auf die Wirkung lebendig erhält. Nach ihr, wie nach der, meiner Meinung nach allein richtigen Ansicht wirkt die Kraft im einen der obigen Fälle nicht — nicht mehr, sondern wirkt, daß nicht mehr ein Geschehen von bestimmter

Qualität auftritt. Im anderen Falle würde man sagen, sie wirke die Vernichtung alles Seyenden, verstrickt sie also nicht mit in den Untergang. Mit der wahren Kraft kann man so verfahren, weil sie niemals in der Zeit wirkt, vielmehr ihre Arbeit ein Zeitliches-Wirken (bez. Zerstören) ist.

Wie verhält sich nun jene Ansicht, die von einem Gleichgewichte der Kräfte spricht, zu der wahren? — Das Gleichgewicht ist ein besonderer Fall des Uebergewichts. Die Kraft a wirkt $\alpha + \Delta\alpha$, a' dagegen α, unter „Umständen" aber (man denke an die Belastung einer Wage) $-\alpha$. Zusammen oder als System wirken sie mithin jetzt $\Delta\alpha$ (wenn wir von Anderem um der Einfachheit der Betrachtung willen, nicht aber, wie wir hoffen, zum Nachtheil der Wahrheit, absehen). Allein diese „Umstände" müssen ihre Ursache haben. Sie mögen von der Wirksamkeit anderer Kräfte (a'') herrühren. Mithin wirken eigentlich a 'a'' (cet. par.) $\Delta\alpha$. Allein auch a'' thut dies nur unter Umständen, daher etwa neue Kräfte (a''') u. s. f. Nehmen wir nun an, alle Kräfte eines Systems von Wirkungen stehen in einem systematischen Zusammenhange, ohne aber wiederum mit neuen Kräften in Verbindung zu stehen. Dann wird es nicht mehr möglich seyn zu sagen, dieses System von Kräften wirkt „jetzt" (d. h. unter diesen „Umständen") dies und „jetzt" das. Das „Jetzt" geht viemehr in die Wirkung mit ein, die Ursache der Wirkung (das Kräftesystem) aber ist über alles „Jetzt" erhaben und die unzeitliche Ursache auch des „Jetzt".. —

Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung des Krafthabenden und nehmen zunächst an, daß sich in einem geschlossenen, durchaus keiner Wechselwirkung mit anderen und keiner Veränderung durch andere fähigen Systeme die Dinge in einer Weise zu einander verhielten, die wir durch folgendes Gleichniß in's Licht setzen wollen.

Wenn zwei Kugeln A und A' sich auf einander nach dem Gesetze der Gravitation zu bewegen, so zieht A nicht blos A', sondern A' ebenfalls A an. Die Ursache dieser Bewegung setzen wir in eine auf A' ausgeübte anziehende Kraft des A (= a)

und eine auf A ausgeübte anziehende Kraft des A′ (= a′). Zugleich meinen wir, daß A niemals A′ anziehen oder abstoßen könnte, ohne daß A′ zugleich A anzöge oder abstöße. Die Kräfte a und a′, b und b′ u. s. f. wirken also immer zusammen oder, wie wir vorläufig noch sagen wollen, zugleich. Die Kraft a ist die Ursache der Bewegung α des A′, a′ die der Bewegung α' des A. Gesetzt nun, mit allen Eigenschaften α, β, γ... des A′ und α' β' γ'... des A ginge es wie vorher mit α und α', ja selbst mit den Trägern dieser Eigenschaften ginge es nicht anders, — gesetzt man könnte sich dieses denken, so hätte man eine Vorstellung von der Annahme, die wir zuerst machen wollen.

Dieser Träger soll nun nichts Besonderes außer den Merkmalen seyn, kein Quale, bei dem sich die Frage nach dem Träger seiner Qualität nur erneuern würde, nicht ein besonderes Band, durch das die Einheit des Dinges hergestellt würde, diese Einheit soll vielmehr lediglich durch die Complexion der Merkmale hergestellt werden. Ich verstehe aber unter Merkmalen hier zunächst Eigenschaften und Kräfte (wir werden bald sehen, daß dies gar nicht angeht). Eine Complexion von Kräften hat weiter keine Bedeutung, als die, daß sie einen gewissen Zusammenhang unter gewissen Wirkungen begründen oder (sachlich, wenn auch nicht sprachlich) besser beursachen soll. Die Räumlichkeit der Kräfte hatte früher den Sinn, zur Erklärung von Wirkungen im Raume behülflich zu seyn. Verschiedenheit der Kräfte soll die Erklärung verschiedener Wirkungen erleichtern. Die wahre Kraft oder wie wir nun, um alle Einwürfe, daß doch eine Kraft immer ein Krafthabendes fordere, zu vermeiden, sagen wollen, die wahre Ursache verschmäht es, sich mit der Welt der Wirkungen auf die Weise in Verbindung bringen zu lassen. Wir können also nur sagen: Mit einer Complexion von Eigenschaften complicirt sich nothwendig eine andere Complexion von Eigenschaften und alle diese Complexionen zusammen bilden erst die Eine in sich abgeschlossene, keiner neuen (zu ihrer vollständigen Beschreibung nothwendigen) Eigenschaften mehr bedürftige Sache, für die es nur Eine Ursache giebt. Jenes A ist keine Sache, wenn man es

blos als Complexion seiner Eigenschaften (im oben angedeuteten Sinne) faßt, denn es gehören zu ihm seine Kräfte. Zieht man diese aber hinzu, so beschreibt man nicht mehr A, sondern das ganze System A A. Alle oben angeführten Eigenschaften sind nun eigentlich Eigenschaften des Systems. Wir werden ein Ding erst vollständig beschrieben zu haben glauben, wenn wir alle seine Eigenschaften und Beziehungen verzeichnet haben und nichts zu verzeichnen mehr übrig bleibt. Versuchen wir dies nun bei A, so sehen wir uns bald genöthigt, mehr zu thun, als wir anfänglich wollten und zwar soviel, daß wir endlich nicht mehr A, sondern jenes in sich abgeschlossene System beschrieben haben. Brechen wir in unserer Beschreibung irgendwo ab und meinen nun den vollständigen Gegenstand A beschrieben zu haben, so sind wir in einem Irrthum befangen, da wir nicht den wirklichen Gegenstand A, sondern ein erdachtes (Bruchstück-) Ding beschrieben haben. Die vollständige Beschreibung des Gegenstandes A oder A′ oder A″.. (wie viele A das System nun enthalten mag) ist schließlich immer die Beschreibung des Ganzen und dieses ist der wahre Gegenstand.

Folgendes mag nun noch dazu dienen, unsere Ansicht völlig in's Licht zu setzen. Angenommen, alle Dinge in der Welt stehen in einem solchen Verhältniß, daß keins ohne das Ganze seyn könnte, so würden wir etwa auf diese Weise zu unserem obigen Ergebnisse getrieben: Zwei Körper A und A′ haben die Merkmale α' und α. Um sie zu beursachen, sagen wir A′ habe die Kraft α' in A, und A die Kraft α in A′ hervorzubringen. Jene heiße $\bar{a}'$, diese a, beide mögen räumlich-zeitliche Kräfte (Mitteldinge, wie wir sie oben erwähnt haben) seyn, A und A′ im Raume liegen, α und α' Bewegungen vorstellen. Jetzt gehen wir weiter zurück. Die Räumlichkeit und Zeitlichkeit gehe mit in das zu Beursachende ein, die Krafthabenden A, und A,′ liegen **nicht** mehr im Raume, ebenso seyen die Kräfte a, und a,′ nicht mehr räumlich (s. o.). Nehmen wir nun auch die anderen Kräfte hinzu, welche mit a, auf gleicher Stufe der fortschreitenden Betrachtung (oder der verminderten Abstraction,

wenn man die Annäherung an das Wahre, und nicht die größere Abweichung von der Wirkung, eine solche Verminderung nennen darf) stehen: $b_{,}$ und $b_{,}'$, $c_{,}$ und $c_{,}'$... und thun einen neuen Schritt, wofern er nicht schon im vorigen gethan ist. Fügen wir nemlich den Kräften die Ursache der bestimmten Individualität (um mich so auszudrücken) hinzu, vermöge deren $b_{,,}'$ nicht ein beliebiges b_x' (z. B. roth überhaupt), sondern eben β' (z. B. das Zu-A-gehörige-Roth) *) erzeugt. Damit fielen A, A' (A''...) als besondere Krafthabende fort. Ist aber nun $a_{,,}$ bereits Ursache für eine Wirkung von bestimmter Qualität und Individualität, das beides untrennbar zusammenhängt, $a_{,,}'$ ebenfalls, hängt aber ebenso die Wirkung α mit der α' zusammen, so können wir uns jetzt, wie mir scheint, mit nicht weniger Recht als vorher, eine Zusammenziehung erlauben und eine Kraft $a_{,,,} = [a_{,,}, a_{,,}']$ setzen. Natürlich auch $b_{,,,} = [b_{,,}, b_{,,}']$ u. s. f. Wir können aber die Frage, wer denn diese Kräfte $a_{,,,}$, $b_{,,,}$, $c_{,,,}$... habe, ganz umgehen. Niemand hat sie, wir wissen aber, daß es für den Zusammenhang, in welchem das durch $a_{,,,}$ Bewirkte mit dem durch $b_{,,,}$, $c_{,,,}$.. Bewirkten, das durch $b_{,,,}$ mit dem durch $c_{,,,}$, $d_{,,,}$.... Bewirkten steht, eine Ursache geben muß. Wir ziehen deshalb wiederum und nun zum letzten Male zusammen und setzen $[a_{,,,}, b_{,,,}, c_{,,,}, ..] = U$. Dieses U ist die wahre Ursache von S, die nun zwar Qualitatives, Räumliches, Zeitliches, individuellen Zusammenhang erzeugt, aber selbst keineswegs von einer bestimmten, weder einfachen, noch zusammengesetzten, noch veränderlichen Qualität, weder individuell, noch gespalten, weder eine Function des Raumes, noch eine Function

---

*) Ich könnte sagen das A-roth. Man muß sich dann aber vor dem Mißverstande hüten, dabei wiederum etwa an ein beliebiges Ziegelroth zu denken. Es ist vielmehr das Roth dieses Ziegels ganz im Besonderen zu verstehen. In einem anderen Beispiele: Wenn zwei Menschen genau dieselbe Empfindung, z. B. des Grünen, hätten, so wäre doch die Empfindung des Einen (der A heißen möge) nicht die des Andern (B); zu jeder gehörte ein ihr eigenthümlicher Zug zu einer besonderen Individualität, im einen Falle zu der des A, im anderen zu der des B. Daher könnte die Eine als A-, die Andere als B-Empfindung bezeichnet werden.

der Zeit ist, die nur darin ihre Bedeutung haben kann, daß S nicht blos factisch *ist*, sondern seyn *muß*. Ueber diese Bedeutung des U werde ich sogleich noch weiter reden. Will man es Ursache nennen, so hüte man sich nur ja davor, ihm die Wirkung *nachzusetzen*. Soll es Kraft oder Krafthabendes-mit-Kräften heißen, so werfe man nur ja nicht die Frage nach der Qualität des Krafthabenden oder nach den Ausgangs- und Angriffspuncten auf. Meint man, es die Idee des S oder das Gesetz desselben nennen zu dürfen, so denke man dabei nur ja nicht an unsere Ideen oder an eine Executive noch neben der Legislative, all Dies hat gar keinen Sinn.

Ehe ich indeß die wahre Bedeutung des U und seines Verhältnisses zu S zu betrachten fortfahre, will ich wenigstens an eine von der vorigen verschiedene Vorstellung der A erinnern. Man könnte sich nämlich wiederum ein in sich abgeschlossenes System AA′A″... denken, in dem sich aber jedes der A verhielte, wenn es *allein wäre*, wie das ganze System der A im vorigen Falle, d. h. (wenn ich es wagen darf, mich so auszudrücken) daß es *seyn* könnte, auch wenn kein A′A″... *wäre*. Es soll sich aber dadurch von ihm unterscheiden, daß wenn *außer* ihm noch ein (auf dieselbe Weise, wie es selbst, gesetztes) A′A″... *wäre*, alle mit einander wenigstens in Wechselwirkung treten *könnten*. Nun weiß ich aber nicht, was dies Können bedeuten soll, wenn man dabei nicht wieder an Kräfte denken darf, d. h. daran, daß bei der Position von A um mich so auszudrücken — die Position von A′A″.. mit berücksichtigt wurde. Ich weiß auch nicht, was „Kräfte" sind, wo nicht Wirkungen seyn sollen, mithin was ein solches A ohne A′A″..., oder besser ohne das System [A, A′, A″...] bedeuten kann. Ob man übrigens die wirkenden Kräfte Störungen und Selbsterhaltungen nennt, darauf kommt gar nichts an. Es scheint demnach, daß sich hier die vorige Annahme wiederhole und nur durch die Hinzufügung gewisser Constanten — wenn ich so sagen darf — unterscheide. Ich glaube sie aber in dieser Form um so eher hier

unberücksichtigt lassen zu dürfen, als ich Gelegenheit zu finden hoffe, mich später noch einmal darüber auszusprechen.

Beiläufig will ich nur Eins hier bemerken. Wenn man glaubt, an der Abstoßung zu erkennen, daß in einem Orte ein Ding sey, während man die Anziehung weit weniger oder gar nicht als ein Kennzeichen des Daseyns des anziehenden Körpers in dem Orte, wo die Bewegung des angezogenen geschieht, zugiebt, so beruht dies vielleicht auf der Ansicht, daß ein körperliches Ding, um da zu seyn, einen Raum ausfüllen müsse und daß ihm also vor Allem eine Kraft der Erhaltung dieses räumlichen Daseyns gegen Vernichtungsbestrebungen von Außen nothwendig sey. Um nicht völlig aus dem Raume herausgedrückt zu werden, muß es sich dagegen wehren können. Die abstoßende Kraft ist eine Kraft der Selbsterhaltung; sie braucht und kann aber erst da anfangen zu wirken, wo das Ding anfängt zu seyn. Diese Betrachtungen machen dann die abstoßende Kraft zu einer unmittelbar mit dem Daseyn des Dinges verknüpften und einer solchen, die nur in der „Berührung" wirksam ist. Es muß ihnen aber eine Annahme der zuletzt erwähnten Art zu Grunde liegen. Meines Erachtens kann wenigstens nicht diejenige, welche wir zuerst machten, dazu dienlich seyn. Denn nach ihr wird die Ausdehnung des Körpers nicht etwa an dem Rückfliegen eines anderen, der Reflexion der Schall-, Licht- und Wärmewellen blos erkannt, sondern Ausdehnung bedeutet eben nichts weiter, als dieses, und wenn all dies nicht und nirgends geschähe, so würde A dadurch nicht vernichtet, sondern es wäre gar nicht vorhanden (oder: nicht da-vorhanden). Nach jener (zweiten) Annahme aber würde A erst als ein ausgedehntes Ding den Raum ausstopfen müssen (diese Ausstopfung seine Qualität seyn), und nun, damit (die Qualität und somit) das Ding (selbst, — denn Position und Qualität stehen in untrennbarer Verbindung —) auch bei möglichen Vernichtungsbestrebungen anderer Dinge fortfahren könne zu seyn, muß es eine Kraft haben, sich als ein räumliches Ding selbstzuerhalten. —

Sucht die Wissenschaft „den ruhenden Pol in der Er-

scheinungen Flucht", so wird sie nicht eher behaupten dürfen, ihn gefunden zu haben, bis sie bei einem Inhalte angekommen ist, der die weitere Frage nach der Ursache seines Daseyns gar nicht aufkommen läßt, sondern sich als ein mit Nothwendigkeit Daseyendes offenbart. Ein blos thatsächlich Letztes, das nun einmal da ist, ohne den Grund seines nothwendigen Daseyns in sich zu haben, verdient die absolute Position keineswegs und würde dem menschlichen Geiste stets wieder die Frage: woher und wozu? abdringen. Die Nothwendigkeit darf aber auch keine blos subjective seyn und in einem „Guten" oder „Werthvollen", das nur für uns oder andere Wesen mit Nothwendigkeit gut und werthvoll wäre, gesucht werden, es sey denn, daß man unser Daseyn und unseren Sinn für dergleichen selbst als nothwendig erwiese u. s. f. Daß nun etwas nothwendig da sey oder geschehe, wenn etwas Anderes, seine Ursache, da ist, scheint uns ebenso begreiflich, wie es uns unbegreiflich ist, daß ein von dem Daseyn eines Anderen Unabhängiges soll nothwendig daseyn können. Nothwendigkeit und nicht-beursachtes Daseyn, die Merkmale des Absoluten, sind etwas gänzlich Unvereinbares und wird der Begriff des Absoluten daher etwas gänzlich Unmögliches.

Wenn Jemand sich Wirkung und Ursache wie zwei Daseyende in Verbindung denkt, so kann man weder die Eine noch die Andere, noch beide in Verein, als Absolutes setzen. Wenn aber ein Seyendes niemals etwas Anderes, als Wirkung oder ein Gewirktes seyn könnte, die wahre Ursache desselben nichts Anderes, als das in ihm, was da verhinderte, daß es ein blos Gesetztes sey und machte, daß alles Seyende auch ein Absolutes sey, dann würde sich Nothwendigkeit und unbeursachtes oder richtiger: vom Daseyn Anderer unabhängiges Daseyn vereinigen lassen. Nun kann aber nur auf einem vorläufigen Standpunkte die Ursache eines Seyenden an ein anderes Seyende, bei dem wir wieder nach der Ursache seines Daseyns fragen müßten, angeknüpft werden. Die Ursache ist kein Werkzeug irgend welcher Art, wodurch ein Anderes etwas hervorbringt. Ebensowenig aber ist sie ein selbstständig Seyendes, so wenig, wie der Träger

der Merkmale etwas Selbstständiges neben den Merkmalen ist. Wie hier nie das Eine ohne das Andere vorkommt, der Träger aber nur dasjenige ist, was die Merkmale zu wirklichen macht*), so kommt Ursache und Wirkung nie ohne einander vor. Die Ursache ist auch ein Träger (der Wirkung), aber ein solcher, der nicht blos macht, daß das Getragene wirklich, sondern, daß es nothwendig ist. Und wie nun bei einem geschlossenen System der Träger des Ganzen seinem Daseyn nach von dem Daseyn eines Anderen unabhängig seyn soll, d. h. wie es als ein abgeschlossenes System seyn soll, so soll auch die Ursache eines solchen Systems nicht von einem Andern abhängen, d. h. ein solches abgeschlossenes System soll nothwendig seyn, es soll ein Absolutes seyn. Im Begriffe des Trägers der Merkmale schaffen wir uns einen Ausdruck der bloßen Position, in dem der Ursache einen solchen der absoluten Position. Das Causalverhältniß ist nichts Anderes, als das Verhältniß von Substanz und Accidenz mit dem Merkmal der Absolutheit. Wäre der Satz richtig, daß Alles was ist, nicht bloß ist, sondern nothwendig ist, so fiele der Begriff der Substanz und damit die Möglichkeit einer bloßen Position ganz fort. An seine Stelle träte der der Ursache und an die der letzteren die absolute Position.

Unser U ist nichts ohne das System und dieses würde im letzteren Falle nichts ohne das U seyn. Gott zur Ursache der Welt machen, heißt die Welt absolut und Gott zu einem Abstractum machen. Das Absolute ohne Ursache denken, heißt seine Absolutheit vernichten. Gott, das Absolute, muß eine Ursache haben. Der Sinn, den wir dem U geben zu müssen glauben, wird nunmehr klar seyn. —

*) Sagen wir von einem geträumten Hause, es sey unwirklich, so trifft diese Leugnung der Position nicht die sich hier complicirenden Empfindungen überhaupt, sondern nur sie als Merkmale eines (nicht-geträumten, sog. wirklichen) Hauses. Als Empfindungen sollen sie wirklich und von der Seele (auch einem bloßen Träger) getragen seyn. Als Merkmale eines Hauses aber fehlt ihnen so zu sagen ein Merkmal, nämlich das, welches die Merkmale eines sog. wirklichen Hauses befähigt, nicht blos von der Seele, der „Substanz" der Empfindungen u. dgl., sondern auch von der „Substanz" eines sog. wirklichen Hauses „getragen" zu werden.

Einige Gegenbemerkungen

von H. Ulrici.

Die eigenthümliche Fassung und scharfsinnige Erörterung des Begriffs der Kraft in vorstehender Abhandlung veranlaßt mich, ihr gegenüber einige Momente geltend zu machen, welche, wie es mir scheint, der geehrte Hr. Verfasser nicht genügend berücksichtigt hat.

Es ist längst behauptet und ziemlich allgemein anerkannt, daß die Kraft (Ursache) rein als solche niemals in die sinnliche Erscheinung fällt, daß wir vielmehr stets und überall nur Erfolge und Wirkungen, Aeußerungen der Kräfte wahrnehmen, und zu ihnen das Daseyn wirkender Ursachen nur hinzudenken. Wird die Kraft überhaupt nicht wahrgenommen, so kann sie natürlich auch nicht als räumlich oder zeitlich wahrgenommen werden; sie kann nicht im Raume (an einem bestimmten Orte) noch in der Zeit (in einem bestimmten Zeitpunkte) erscheinen, wenn sie überhaupt gar nicht erscheint. Aber daraus folgt nicht, daß sie als schlechthin unräumlich und unzeitlich, außer oder über Raum und Zeit zu denken sey. Das müssen wir schon darum bestreiten, weil wir behaupten müssen, daß wir uns ein schlechthin Unräumliches überhaupt nicht zu denken vermögen. Außerdem aber leuchtet ein, daß, wenn wir die Kraft überall nur zur gegebenen Wirkung hinzudenken, wir sie auch nur da zu denken vermögen und zu denken berechtigt sind, wo die Wirkung erscheint. Eine schlechthin unräumliche Ursache — und wenn sie auch das Universum der (zusammenwirkenden) Kräfte oder Eine universale, allgemeine Urkraft wäre — die doch eine räumliche bestimmte Wirkung an einem einzelnen Orte hätte, dünkt uns eine contradictio in adjecto zu seyn. Wir können ja von der räumlichen, zeitlichen und anderweitigen Bestimmtheit der Wirkung keineswegs absehen, weil wir damit von der Wirkung selbst absehen würden, d. h. weil damit die wahrgenommene (vorgestellte) Wirkung sich in völlige Unbestimmtheit auflösen, unvorstellbar werden würde.

Mit der Bestimmtheit der Wirkung erhält aber nothwendig auch die Kraft ihre räumliche und zeitliche Bestimmtheit, weil wir sie eben nur zur Wirkung hinzudenken, also auch nach Maßgabe der Wirkung uns zu denken haben, und weil andrerseits eine schlechthin unbestimmte Kraft undenkbar, ein bloßer Name ist. Ebenso müssen wir uns die Kraft, die wir zur Wirkung hinzudenken, als das Prius derselben denken, weil wir ja die Kraft nur als dasjenige hinzudenken, das die Wirkung hervorgerufen, in's Daseyn (zur Erscheinung) gebracht und das also nothwendig vor diesem Daseyn selbst daseyn muß, weil, wenn die Wirkung erst zum Daseyn kommt, es nothwendig einen Zeitmoment gab, wo sie noch nicht, sondern nur die sie hervorbringende Kraft da war. Lösen wir dieß zeitliche Verhältniß auf, so lösen wir das Verhältniß von Ursache und Wirkung selber auf: wir haben nicht mehr Ursache und Wirkung, sondern nur Ursache oder nur Wirkung, d. h. der Begriff der Ursache, die doch nur Ursache ist wenn und weil sie eine Wirkung hat, hebt sich auf; was übrig bleibt, können wir nicht mehr Ursache nennen.

Daraus folgt: wenn wir annehmen wollten, daß die Anziehungskraft eines Körpers oder Atoms an einem andern Orte wirke als seine Widerstandskraft, so müssen wir beide Kräfte als getrennt fassen und können sie nicht demselben Atom beilegen, nicht als von Einem und demselben Centrum ausgehend ansehen. Halten wir die letztere Ansicht fest, so müssen wir auch ihre räumliche Coincidenz annehmen, d. h. annehmen, daß sie an demselben Orte, in demselben räumlichen Umfang wirke oder was dasselbe ist, daß ein Atom (Kraftcentrum) und also auch jeder Körper nicht in die Ferne, sondern nur da wirken kann wo er ist. –

Auch in Betreff eines zweiten Punktes vermag ich dem Hrn. Verf. nicht beizustimmen. Es ist zwar vollkommen richtig (und ich selbst habe es ausdrücklich dargethan und anerkannt — Compendium der Logik S. 40), daß die Nothwendigkeit des Satzes: Alles was geschieht muß eine Ursache haben, nur im

Begriffe der Ursache (der Kraft, Thätigkeit) wurzelt. Denn im Grunde ist nur dieß nothwendig (denknothwendig), daß wo eine Ursache oder wirkende Kraft ist, auch eine Wirkung seyn (angenommen werden) muß. Allein das Band der Nothwendigkeit, das die Ursache mit der Wirkung verknüpft, verbindet auch die Wirkung mit der Ursache: die Nothwendigkeit verknüpft ja beide, und wenn die Ursache eine Wirkung haben muß, so muß eben damit auch die Wirkung eine Ursache haben. Denn sie ist ja nur Wirkung, wenn sie eine Ursache hat: hat sie keine Ursache, so können wir sie nicht mehr als Wirkung bezeichnen. Es folgt mithin aus der im Begriff der Ursache wurzelnden Nothwendigkeit unmittelbar, daß wir, wenn wir Etwas als Wirkung fassen, zu ihm auch eine Ursache hinzudenken müssen. Nur das kann im einzelnen Falle fraglich seyn, ob und was wir als Wirkung, resp. als Ursache zu fassen haben, — eine Frage, deren Entscheidung uns in Zweifel und Schwierigkeiten verwickeln mag, aber den logischen Satz der Causalität nicht berührt. —

Recensionen.

Der Standpunkt Trendelenburg's,

dargestellt und beleuchtet von Prof. Dr. Leopold Schmid

Historische Beiträge zur Philosophie.	I. Bd. 1846	= a.
	II. — 1855	= b.
Logische Untersuchungen. 2. Aufl.	I. — 1862	= α.
	II. — —	= β.
Naturrecht 1860.		= N.
Philos. Abhandlungen der Berliner Acad. d. W. a. d. J. 1856.		= B.
Auszug aus d. Monatsbericht d. Acad. z. Berlin. 1860. 5. Juli.		= A.

1. Das Ende der modernen Philosophie.

Ueber den Ausgang der modernen Philosophie hat sich ein Gefühl der Unbefriedigtheit gelagert, das viel weiter reicht und tiefer geht, als das Ungenügen, welches der Abschluß der antiken Philosophie in den Gemüthern zurückließ. Nicht aber,

weil die Leistung jener hinter dem zurückstände, was diese an ächtem Menschheitsgehalt zu Tage und für immer in Sicherheit brachte. Die Aufgabe, die zu stellen und zu lösen die neuere Philosophie von der alten überkam, war schwieriger und bedeutender, als die ihrer Vorgängerin zugefallene. Nachdem aber der philosophische Geist jeweilig in einer seiner Perioden die Principien, Methoden und Systeme seiner Selbstverwirklichung wie aller Wirklichkeit ihrem dunkeln und harten Boden abgerungen, scheint seine Zurückgezogenheit vom unmittelbaren wie mittelbaren Leben, welche dazu erforderlich war, nur in rückhaltloser Hingabe an dieses und seine Thatsächlichkeit oder in den Abgründen des Nichts endigen zu können. Und in der That ist es auch der Erbschaft der neuern Philosophie, nur noch unbestrittener als der des antiken Realism, begegnet, daß Nihilism und Positivism sich in sie theilten.

Die Unmittelbarkeit des Lebens und der Bildung weist nun einmal auf die Mittelbarkeit derselben, sie herausfordernd, ganz von selber hin, und während jene und diese einander bekämpfen und so die eine durch die andere negirt wird, wächst daraus die Negation von beiderlei Negation hervor. In diesem Kreise dreifacher wechselweiser Negation besteht jene Negativität, welche bereits in der Hegel'schen Philosophie der Pulsschlag des treibenden Principes ist, erst aber ihre eigentliche Bedeutung für Leben und Bildung in Strauß, Ruge und Feuerbach zu erkennen gab. War der Zweikampf der Orthodoxie und Heterodoxie in einen Dreikampf übergegangen, worin Strauß die Negation jener beiden einander negirenden religiösen und kirchlichen Standpunkte zum Schlachtruf nahm, während Ruge die Negation der einander negirenden Mächte des historischen und rationellen Staates auf sein Banner schrieb: so that Feuerbach seine drei Schritte, bis auch die Naturwelt ertödtet und im Materialism zum offenkundigen Leichnam geworden war. Auf dem ersten verschlingt Gott den Menschen und die Natur, auf dem zweiten der Mensch diese und Gott, und auf dem dritten die Natur Gott und den Menschen, so daß hier der Kreis der einander wechselweis folli-

citirenden Negationen rein und vollständig abschließt. Genau ebenso wie im Leben räumten diese drei Männer aber auch in der Bildung auf. Mit herrlichen Gaben ausgerüstet und energischen, großentheils auch reinen Willens suchten sie das Vorhandene zu zerstören, auf daß das Wesentliche, Allgemeine und Unsterbliche darunter Platz bekomme. Das Wesentliche in dieser Allgemeinheit aber fällt in Wahrheit mit der Unbestimmtheit des Nichts zusammen. Ihre Angriffe trafen daher vielfach das wirklich Unsterbliche, was freilich zur Folge hatte, daß dieses so manchen bisher an ihm wenig beachteten Werth in helleres Licht stellte, und aus jenen Stürmern selber nicht wenige, ob auch in wildes Feuer gehüllte Funken sprühen ließ, geeignet, dereinst lang todtgelegene Spannkräfte anzuregen, sich in Lebenskräfte umzusetzen. Allein an die Stelle der von ihnen zerschlagenen Lebens- und Bildungsgestalten auch nur eine die Prüfung aushaltende Vorstellung gebildeter Wirklichkeit und wirklicher Bildung zu setzen, geschweige denn diese selber, vermochten sie nicht. Einen vollständigern Nihilism als den ihrigen giebt es nicht. Selbst ihr begeistertster Verehrer kömmt nicht hierüber weg, obwohl er ihre Leistungen kennt, wie schwerlich ein Anderer. Strauß weicht, sagt er (Die Triarier Strauß, Feuerbach und Ruge. Von einem Epigonen. Cassel, 1852. S. 50), der letzten Frage aus, was denn nun also von Jesu selbst zu halten sey. An der gepriesensten Arbeit Ruge's, nach welchem das Vaterland die Fahne des Zwiespalts der Völker ist (S. 124), vermißt er (S. 148) die eigentliche Entfaltung und Darstellung der wichtigsten Momente. Als das positive Resultat der Feuerbach'schen Kritik bezeichnet er die Auflösung des Pantheism in Atheism (65) und nennt seine Darstellung eine tumultuarische, worin bei der durch zahlreiche Exemplificationen hervorgebrachten Mannichfaltigkeit doch im Ganzen eine unendliche Leere bemerkbar sey (111). Gott ist, sind Feuerbach's Worte (69), die Alles verzehrende Liebe, der ewige übersinnliche Tod; nach dem Tode noch etwas zu wünschen, ist grenzenlose Verwirrung.

Nicht die Negation der einander negirenden Unmittelbarkeit

und Mittelbarkeit führt zur Vermitteltheit oder Haltbarkeit sowohl der Bildung als des Lebens, welche vielmehr jene beiden als ihre positiven Bedingungen voraussetzt; wohl aber ist die Negation ihres blos negativen Verhaltens gegeneinander oder ihrer wechselseitigen Ausschließlichkeit die negative Bedingung oder die conditio sine qua non der Vermitteltheit. Diese dreifache Negation ist jedoch wesentlich verschieden von jener dem Nihilism eigenthümlichen Methode der Negativität, welche geradezu das Zerrbild jener ist und von der gesunden Negation überwunden werden muß, wenn es zur Vermitteltheit kommen soll, zu der sich aber der Positivism ganz anders verhält. Er sucht sich des unzweifelhaft Thatsächlichen zu versichern, um von da aus jede Wirklichkeit und Wahrheit zu erreichen. Als solches betrachtet Beneke die menschliche Seele, Gruppe die Natur und Sprache, Trendelenburg die Seyn und Denken verbindende und nach dem Zweck sich richtende Bewegung. In jeder seiner Lebensperioden verläuft sich nämlich der philosophische Geist am Ende der Stufen derselben in zwei entgegengesetzte Sackgassen, aus denen er nur vermöge Durchbruchs zu einem nicht allein bisher nicht gekannten, sondern auch vordem gar nicht vorhandenen, beide Extreme Bemeisternden, was er als das Charakteristische der folgenden Stufe zu Tage zeugt, sich zu retten vermag. Am Ende der dritten Stufe sind es der Nihilism und Positivism (siehe meine Einltg. i. d. Philos. S. 52. 82. 384 — 97, u. m. Aufsatz über das Verhältniß der Persönlichkeit zur Nationalität in der Philosophie, in Zimmermann's allg. Schulztg. 1855. No. 154. S. 1312). Die Rettung aus der im modernen deutschen Positivism sich versteckenden eigenthümlichen Weise von Unvermitteltheit ermöglicht sich durch den Zweck, welcher nur dadurch Allem wahrhaft und wirksam gegenwärtig seyn kann, daß er schon ursprünglich sich selber gegenwärtig oder Selbstzweck ist.

2. Der Anbruch der vierten Periode der Philosophie.

Suchte der philosophische Geist, vermöge dessen der Mensch und die Menschheit sich zur reinen und vollen Menschlichkeit zu

verwirklichen berufen ist, in der antiken Philosophie sich der Wirklichkeit und in der modernen des Bewußtseyns zu bemächtigen, so kommt es in der neu anbrechenden Periode darauf an, daß das Bewußtseyn als Sollen von der Wirklichkeit erfüllt und diese von jenem befruchtet oder zum Mittel neuen Lebens werde, womit die That oder der Erfolg des Geschehens gesichert wird. Es gilt also jetzt die That. Allein Wirklichkeit und Bewußtseyn, antike und moderne Philosophie können in die von der That als ihre Vermittelung geforderte Verbindung nicht schon von selber treten, sondern nur, wenn ihnen beiden Thatkraft zu Grunde liegt. Gerade sie aber war es auch, wodurch die Weisen der ersten philosophischen Periode, in welcher das orientalische und occidentalische Wesen noch in seiner Ureinheit stand, sich im Verhältniß zu den antiken Weisheitliebenden und modernen Denkern bethätigten. Es hat sonach der philosophische Geist sämmtliche drei Schritte hinter sich, deren er zur Philosophie der That ebensosehr bedarf, als diese sich jenen nun auch nicht mehr versagen kann. Beruht auf dem Sichbestimmen der Thatkraft die Bestimmtheit des Lebens oder das Seyn, und ist die Ordnung, worin das Sichbestimmen sich selber erscheint und sein ideelles Maaß hat, die Vernünftigkeit oder das wahrhaftige menschliche Bewußtseyn: so ist diese urkräftige, des Seyns mächtige und ihrer Vernünftigkeit sichere Selbstbestimmung auch der That gewachsen. Kraft, Mittel, Einsicht und Erfolg schließen sich unfehlbar zum Gelingen der That zusammen. Das sind die Lebensschritte der Philosophie wie in der Menschheit so im Einzelmenschen (siehe m. Einl. S. 50. 56—9 u. 385). Die Ermöglichung der Philosophie der That liegt aber bereits in dem philosophischen Leben dreier Männer vor, wovon gerade die zwei am meisten auseinandergehenden es sind, welche sich über meine desfallsige, auf eingänglicher und keine Schwäche schonender Kritik beruhende Ueberzeugung ausgesprochen haben und die Richtigkeit davon unverholen anerkennen, Fortlage (Blätter f. liter. Unterhaltung 1860. No. 41. S. 750. 1.) und Sengler (Fichte's Zeitschr. 41. Bd. 1. Heft S. 78—80).

Die Philosophie der That kann aber nur Hand in Hand

mit derjenigen der Geistesgegenwart zu Stande kommen. Auch diese ist bereits herangereist durch Chalybäus, Trendelenburg und Ulrici, und von jenem durch den Weisheitswillen, vom zweiten durch die beleuchtende und richtende Macht des Zweckes und beim zuletztgenannten bis in's Innerste durch die Denknothwendigkeit näher bestimmt. Es konnte ihnen dies nur gelingen vermöge ihrer sehr speciellen Kritik aller ihnen vorangegangenen Philosophie, insbesondere aber der Hegel'schen und Herbart'schen. Sie sind auf diesem Wege und kraft ihres reinsten Interesses an der Sache auf die freieste Weise und gänzlich unabhängig von einander zu einer Uebereinstimmung in der Lösung der meisten philosophischen Probleme gelangt, die ihre Gelungenheit innerhalb der vorhandenen Grenzen durch nichts anderes so nachdrücklich und anschaulich beweisen könnte, und durch die wenigen noch übriggebliebenen wesentlichen Differenzen, wie etwa über die Modalität, nur um so deutlicher in die Augen fällt. Dabei hat fast durchgängig jeder jener Philosophen gerade diejenigen Gesichtspunkte am meisten in's Licht gestellt, von denen aus eben die Seiten des Gegenstandes, welche an diesem von beiden Mitforschern hervorgehoben werden, dem weiteren Verständniß am zugänglichsten sind. Die Idealität, Positivität und Realität der Geistesgegenwart tritt so wechselweis in den Vordergrund. Die wohlthuendste und überzeugendste Vermittelung blickt überall durch, auch wo sie keineswegs förmlich beabsichtigt ist. Man sieht, sie ist trotz der unerläßlichen schweren Anstrengung dabei ganz im Stillen und unvermerkt vollzogen. Durch Unterscheidung zwischen reiner und concreter Philosophie verstehen sie es, die Philosophie ebensosehr vor einer Selbstüberstürzung, welche nur zu gern auch das ihr Fremdeste usurpirt, als vor einer Selbstbeschränkung zu bewahren, wodurch sie in den verschiedensten Graden zwar, jedoch immerhin zu allseitigem Schaden, unzureichend wird.

Die Hauptbestandtheile der Erkenntnißlehre, Metaphysik und praktischen Philosophie, allerdings in verschiedener Vertheilung und Verflechtung in die Grenzgebiete der concreten Philosophie,

bilden ihnen die reine Philosophie. Sie findet sich sammt der, auch in einer besondern Ausführung vorhandenen, Fundamentalphilosophie bei Chalybäus in seiner Wissenschaftslehre, welche in die Metaphysik, (die Logik und Erkenntnißlehre i. e. S. oder) in die Erkenntnißlehre i. w. S. und in die Teleologie zerfällt, die ganz besonders die Tiefen des ethischen Lebens, namentlich in ästhetischer, rechtlicher und religiöser Hinsicht, aufschließt und vornehmlich die Brücke zwischen dem Verfasser und Trendelenburg bildet. Wenn dieser in den logischen Untersuchungen von vorn herein nicht blos die Grundzüge der Erkenntnißlehre und Metaphysik behandelte, sondern auch vielfach die Ethik berührte, so hat er in der zweiten Auflage in dem neuen Abschnitt über das Verhältniß des Zwecks zum Willen und in der Erweiterung des Abschnittes über das Unbedingte und die Idee, wozu noch aus den Beiträgen die herrliche Abhandlung über Nothwendigkeit und Freiheit herbeizuziehen ist, die Elemente der Ethik niedergelegt. Durch die Einfügung des neuen Abschnittes über Realism und Idealism hat er die logischen Partien zur förmlichen Erkenntnißlehre ergänzt und mit diesem Abschluß seiner frühesten Hauptschrift sich dem gleichnamigen des Ulrici'schen Hauptwerkes über die reine Philosophie genähert, zugleich aber ihn und Chalybäus dadurch, daß der Artikel „System" die Fundamentalphilosophie, welche bereits der erste und neue der zweiten Auflage bespricht, etwas weiter verfolgt. Bei Ulrici findet sich letztere Disciplin, hauptsächlich aber die Erkenntnißlehre sammt der Metaphysik und Ethik, welche beiden jedoch nicht allein unter die zwei höchst lehrreichen Darlegungen des Realism und Idealism, sondern auch in die erkenntnißtheoretische Abtheilung, welche bei Weitem am umfassendsten ist, ja selbst in seine beiden in besondern Büchern vorhandenen Logiken vertheilt sind, in der speculativen Grundlegung des Systems der Philosophie, dem zweiten selbstständigen Band über das Grundprincip der Philosophie, wozu noch wesentlich die treffliche Schrift über Glauben und Wissen gehört.

Die concrete Philosophie unserer drei Männer bietet vollends das Merkwürdige und zum ersten Male die ungemein

erfreuliche Erscheinung einer Theilung der Arbeit auf dem Boden der Philosophie dar, ohne daß darunter das ihr unentbehrliche Arbeiten aus dem Ganzen gelitten hätte. Das Verhältniß des Menschen zu Gott, dasjenige der Menschen zu einander und zur Natur ist von ihnen ausführlich in seine Tiefen, Ausdehnungen und Höhen verfolgt. Das erstere von Chalybäus dem gediegenen Kerne nach in der Schrift über Philosophie und Religion, in großartiger Durchbildung aber in der Ethik, welche beiden Werke wieder den Geist der Teleologie seiner Wissenschaftslehre bis in die feinsten und letzten Gründe zurück wie in die größten Lebensgebiete und Fernen hinaus darlegen. Das zweite Verhältniß ist in Trendelenburg's Naturrecht, das letzte in Ulrici's Gott und Natur in Zügen gezeichnet, welche die übliche Rechts- und Naturphilosophie an Gründlichkeit wie an edlem und hohem Sinn soweit überragen, daß sie sich allerdings in die abgetretenen Schematismen derselben nicht wollen einschachteln lassen.

Damit aber die Geistesgegenwart, um die es sich bei diesen Männern handelt, zur Herrschaft komme, muß das von ihr zu Durchdringende erst darnach angethan seyn. Es muß zuvor in reine und vollständige Vermittelung gebracht seyn. Ihr widmete sich Schleiermacher, in dessen Fußstapfen ergänzend und berichtigend Ritter, George, Ueberweg und Volquardsen mit selbstständigen Leistungen eingetreten sind. Dieser Vermittelung und jener Geistesgegenwart, denen die That entsproßt, ist aber nur die Selbsterfassung der reinen und ganzen Persönlichkeit, als der specifischen menschlichen Wesenheit, gewachsen. Unter allen Wesen ist es einzig und allein der Mensch, der berufen ist, durch alle Entwickelungen, Kämpfe und selbst Verirrungen hindurch, ob auch noch so allmählig, zu allseitigster Vermittelung und entschiedenster Geistesgegenwart, die schon in seiner Urwesenheit vermöge deren Sinnigkeit, Selbstheit und Geistigkeit angelegt sind, sich zu erheben. Bis in diese letzte Wurzel der Philosophie war von vornherein Krause hinabgestiegen, von tiefster Religiosität erfüllt. Vom ethischen Gesichtspunkt aus hat sodann Schliephacke, vom physischen Carl Snell, vom erkenntnißtheor. G. Biedermann, vom grundleg. Conr. Hermann die Persönlich-

keit zur Geltung gebracht. Man quält sich ab, für Schleiermacher und Krause in der neuern Philosophie eine Stelle ausfindig zu machen. Es will darum nicht gelingen, weil sie unerachtet ihres engen Zusammenhanges mit jener doch vor Allem bereits im Stillen dem Anbruch der vierten Periode der Philosophie angehören. Wie gesichert aber der Eintritt hievon ist, läßt sich aus der Freiheit und Unabhängigkeit ersehen, wodurch sich die vorgeführten Männer trotz der innig in und unter sich verknüpften Reihen der unvergleichlichen Gruppe charakterisiren.

3. Die Philosophie der positiven Geistesgegenwart.

Ist schon der deutsche Positivism vom französischen und englischen, welch letzterer sich lieber Secularism nennt, nicht allein der nationellen Sinnesart nach, sondern wesentlich verschieden: so darf wieder mit jenem keineswegs die Philosophie der positiven Geistesgegenwart verwechselt werden. Nur durch die relative Vollendung des Positivism vermochte Trendelenburg die Philosophie über ihn nicht blos negativ, sondern positiv, nicht blos äußerlich, sondern innerlichst hinauszuführen; und nur durch die Erlebung des Positivism und die positive Erhebung über ihn war der philosophische Geist im Stande, die Philosophie der positiven Geistesgegenwart durch Trendelenburg hervorzubringen. Diese Positivität hält auf Thatsächlichkeit und Entschiedenheit zugleich; sie sucht sich der einen durch die andere vermöge der überlegtesten Begründung zu versichern. Wir suchen, sagt Trendelenburg, das Princip in einer **That** der Einheit. Sie ist nicht die Bewegung allein; die Bewegung ist nur die letzte und unterste Bedingung der That. Sie ist erst da, wo der Zweck, der Logos, ursprünglich die Bewegung richtet und bestimmt (b, 351). Der Geist siegt nur, wenn er die Dinge bewältigt, aber nicht, wenn er nur in sie seinen eigenen Schein hineinwirft (a, 288). Wir wünschen dazu beizutragen, daß die historischen Untersuchungen von der breiten Basis der Vergangenheit die Spitze in die Gegenwart erheben. Wo die Geschichte aufhört, bloße Vergangenheit zu seyn, treibt sie den wirksamsten Stachel in die Geister

(197). Es wird darauf ankommen, im Geiste selbst ein productives Princip, eine bildende That zu finden, die allem Anschauen und allem Denken zu Grunde liegt (294). In allem Eindruck ist eine Thätigkeit des Geistes, und zwar zunächst constructive Bewegung (352). Die Bewegung als eine dem Geiste und der Natur identische Thätigkeit ist der Schlüssel zu den größten und ausgedehntesten Erzeugnissen der menschlichen Erkenntniß. Sie ist eine im Geiste und Stoffe schöpferische That. Da nun eine solche Gemeinschaft zwischen Denken und Seyn besteht, so können nicht blos die Dinge den Gedanken bestimmen, daß er sie geistig im Begriff nachbilde, sondern auch der Gedanke die Dinge, daß sie ihn leiblich darstellen (β, 491). Die That entspricht unserer Vorstellung (53). Indem der Geist zu der Anschauung den Begriff und zu dem Begriff die Anschauung erzeugt, offenbart er in der freien Herrschaft über den größten Gegensatz der Welt seine schöpferische Macht (495). Das Princip der Erkenntniß und das Princip des Seyns ist Ein Princip (469). Wo der Gedanke, wie in der Philosophie, sich selbst Aufgabe wird, da weicht er immer mehr aus der gemeinsamen Arbeit vereinigter Kräfte in die isolirte Thätigkeit des still in sich schaffenden Geistes. Zwar wirkt die Mittheilung auch im Theoretischen belebend und berichtigend; aber der praktische Zweck fordert die Vereinigung der Kräfte und die Hülfe gemeinsamer Mittel viel dringender (b, 296). Selbst das Recht bleibt hinter seinem Ziele zurück, wenn nicht der Sinn und die Sitte der Einzelnen ihm entgegenkommen, und in den Einzelnen derselbe sittliche Geist schon überwiegt, welchen es gegen Alles, was ihm widerspricht, zu wahren unternimmt. Das Recht schneidet Auswüchse ab und stärkt dadurch das gesunde Leben; aber es kann keine innere Krankheit heilen. So lange das Volk jedoch gesunde Schosse treibt, verschmilzt ihm sein Glaube an sein gutes Recht mit der Zuversicht zu dem gerechten Gott (N, 445. 46).

Das Gelingen der That wird freilich nur gesichert durch jene **Geistesgegenwart**, welche erst in der W i s s e n s c h a f t ihrer selbst gewiß ist. — Die Philosophie unterscheidet sich erst da

von abgerissenen Speculationen einer metaphysischen Vertiefung oder einer ethischen Sammlung (in deren Urverbindung die erste Periode der Philosophie, der Orientalism, besteht) und findet sich erst da in ihrem eigenen Wesen, wo sie Wissenschaft wird (b, 288). Eigentlich giebt es selbst da noch keine Philosophie, wo es noch keine einzelnen Wissenschaften giebt. Denn erst in der Wechselwirkung mit diesen hat die Philosophie ihre Aufgabe und Bedeutung (a, 197). Aber auch umgekehrt in der Theilung der wissenschaftlichen Arbeit bedürfen wir eines Standorts, von welchem wir die Uebersicht der Einheit gewinnen und gleichsam nach dem Blick des still in allen Wissenschaften aus Einem Geiste bauenden Werkmeisters streben. Es ist daher ein wissenschaftliches Unrecht, wenn man die Philosophie nur einseitig von Einer Wissenschaft aus ansieht (b, 290). Die besondern Wissenschaften führen selbst über sich hinaus. In ihrem Streben sich selbst genug zu seyn suchen sie sich zwar als ein selbstständiges Gebiet abzuschließen, aber sie müssen die Grenzen doch wiederum öffnen, indem sie einsehen, daß sie blinde Voraussetzungen in sich tragen, unbesehene Grundbegriffe, aufgenommene Principien, unerörterte Ursprünge. Wenn ferner die besondern Wissenschaften mit einander in Streit gerathen, so kommt in dem Widerstreit ein Allgemeines, dem sie alle insgesammt gehorchen müssen, zur Empfindung. Sie haben ein Verlangen, sich zusammen als dies Ganze zu denken. Wenn sie in ihren gebundenen Kreisen beengende Schranken ziehen, so begehrt das Auge nach freierer Aussicht und sucht die Befriedigung eines Ueberblicks von einer beherrschenden Höhe. Indem die einzelnen Wissenschaften den Geist zwar durch Eine durchgeführte Betrachtungsweise schärfen, aber ihn durch eine solche einseitige Zucht in seiner allgemeinen Empfänglichkeit abstumpfen, wecken sie in jedem höher gestimmten Geist das Bedürfniß einer Belebung, welche nur aus dem Allgemeinen fließen kann. Aus diesem nothwendigen Streben und Gegenstreben entspringt die Philosophie, welche, wenn anders die Idee auf den bestimmenden Gedanken des Ganzen in den Theilen und des Allgemeinen in dem Besondern

geht, Wissenschaft der Idee heißen mag (α, 4. 5). Wird das Seyende als solches aufgefaßt, wie es als das Allgemeine im Besondern, gleichsam als die Wurzel in den Zweigen, thätig ist: so verwandelt sich die Erkenntniß desselben in die Erkenntniß der ersten oder letzten Gründe, jenachdem wir vom Ursprung des Wesens oder von der Erscheinung beginnen. So hat jede Wissenschaft ihr eigenes metaphysisches Problem, und ihre Metaphysik muß den eigenthümlichen Zusammenhang ihres Objects mit dem Seyenden als solchem, ihrer Gründe mit den allgemeinen darstellen, welche, unabhängig von den einzelnen Wissenschaften, gleichsam vor den einzelnen liegen. Die Metaphysik der Mathematik, der Naturwissenschaften, der Moral u. s. f. fordert die Metaphysik schlechtweg (7. 8). Die Philosophie ist Centralwissenschaft. In allen Wissenschaften liegt ein Trieb zur Einheit, und in ihr selbst ein Trieb zur Besonderung. In ihr haben alle Wissenschaften an den andern Theil, und ihr Leben liegt in dieser Wechselwirkung. Dieser Wechselverkehr darf keine Einbuße dadurch leiden, daß die einzelnen Wissenschaften in sich weiter und selbstständiger werden. Wenn er sich auf der einen Seite wie blind und unbewußt einleitet, jenachdem durch die Noth des Bedürfnisses die eine von der andern Hülfe begehrt: so soll er sich bewußt in der Philosophie ordnen. Diese universelle Stellung macht das Wesen der Philosophie aus, und das Universum der Wissenschaften soll ein Organism seyn (b, 290). Darum darf auch die Geschichte der Philosophie die Systeme nicht wie autochthonische Geburten des reinen Gedankens für sich betrachten. Erst mitten in den einzelnen Wissenschaften hat sie ihre volle Bedeutung (a, 202). Auch so lange sich die philosophische Anschauung national abschließt, so lange sie nur im Boden eines Volksgeistes wurzelt und nur auf seinem Grunde verständlich ist: so lange ist sie noch nicht Philosophie im höhern Sinn. Die deutsche Philosophie hört da auf Philosophie zu seyn, wo sie nur und ausschließlich deutsch zu seyn anfängt. Leibniz, der erste deutsche Philosoph, war es nicht in diesem Sinn (b, 288. 89). Die philosophische Erkenntniß, die sich weder überschätzen, noch

überschlagen will, darf ihrer Schranken nicht vergessen (β, 441). Dagegen verhalten sich die Wissenschaften, welche das Unbedingte verkennen, wie nachlässige und geistlose Leser (457). Es gilt, daß die Speculation sich durch Thatsachen vor Vagheit und durch Kritik vor Beschränktheit bewahre (N. 8).

Läßt sich die ihrer selbstgewisse Geistesgegenwart nur durch die Wissenschaft erringen, so die **Vermittelung** oder Organisation der Bildung wie des Lebens, Hand in Hand womit jene erst möglich wird, nur durch die der gebildeten Wirklichkeit und dem Wissen zunächst zuvorkommende, dann aber von ihnen selber wieder geförderte Kunst. Die künstlerische Platonische Dialektik geht der wissenschaftlichen aristotelischen Logik voran, und Schleiermacher giebt seine Vermittelungsdisciplin oder Dialektik geradezu als Kunstlehre aus. Allein auch die Kunst der Organisation muß eine durchdringende seyn, von der Wirklichkeit als philosophischem Material durch die Selbstverwirklichung der Philosophie oder ihre Geschichte bis in die Selbstorganisation ihres Systems hineinreichen. — Die alten Kunstwerke haben eine bleibende Gegenwart, indem sie, angeschaut, den Geist befriedigen, den allgemeinen Geschmack bilden und die Empfänglichkeit zu neuen Schöpfungen erregen. In einem ähnlichen Sinne vermögen auch die Gestaltungen der alten Philosophie zu wirken. Aber nicht so unmittelbar. Zwischen ihren und unsern Auffassungen liegen viele Zwischenglieder (a, 197).

Auf der Stufe der sinnlichen Anschauung, in welcher sich der zum Denken erweckte Geist zunächst vorfindet und von welcher er trotz aller Abstractionen immer wieder umfangen ist, beharrt die Menge der Menschen Zeitlebens und von ihr aus bilden sich in den Köpfen stillschweigend die Grundbegriffe, indem sich darin die in den Anschauungen wiederkehrenden Grundverhältnisse absetzen und einprägen, während das wechselnde Beiwerk und die veränderliche Zuthat in den Hintergrund tritt und sich gegenseitig stört und verwischt. Die im Geiste frei werdende constructive Bewegung, welche das Ursprüngliche bleibt, mag sie auch im Umgang mit den Bewegungen und Formen der Dinge

angeregt und geschärft werden, verlangt schon eine wissenschaftliche Aufmerksamkeit, wodurch eben die physische Thätigkeit des Geistes zugleich mit ihren Grundverhältnissen und Erzeugnissen bewußt und frei wird. Aus der bewußten Richtung der constructiven Bewegung im Mathematischen wird aber auf dem Gebiete der menschlichen Thätigkeit der Begriff des Zweckes möglich und in der Natur erkennbar. Es ist dadurch schon die ethische Stufe vorgebildet, auf welcher nicht, wie in der Natur, der Zweck des Ganzen blind verwirklicht, sondern erkannt und mit freiem Bewußtseyn ausgeführt wird. Alle sittlichen Begriffe ruhen auf dem Zweck, der als göttliche Bestimmung dem Menschenleben zu Grunde liegt, aber auf dem in Erkenntniß und Gesinnung aufgenommenen Zweck. Das Gute wird an dem unbedingten Zweck gemessen. Es ist der Zweck der vereinigende Mittelbegriff zwischen der Natur, worin er das Organische baut, bildet und hält, und dem sittlichen Reiche des Menschen, in welchem er zur Idee der That wird. Wir nennen einen großen Theil der ethischen Kategorien Tugenden. So wird das lebendige persönliche Maaß, worin die Anschauung des Mathematischen nicht aufgegeben ist, zur Besonnenheit (369—71). Dieser organischen Weltansicht ist die Welt nun nicht mehr blind, wie der Zufall, sondern bewußt, wie die Vernunft; die menschliche Vernunft ist nun nicht mehr in der Welt, wie ein Fremdling, sondern wie der erstgeborne Sohn im Hause des Vaters. Alles Erkennen ist nun die vertrauensvolle That, die den Gedanken erschafft. Die organische Ansicht steigert sich auf dem ethischen Gebiet, wenn sie die Freiheit aufnehmen kann. Es erscheint die Aufgabe, Menschen und Dinge nach diesem Göttlichen, das in ihnen ist, zu behandeln. Es giebt sich die Liebe im Sinnen und Handeln diesem Gedanken frei hin (β, 462. 63).

Wenn die Philosophie zu jeder Zeit ihren Beruf erfüllt, aus den vereinzelten Wissenschaften in künstlerischer That ein Bild des Ganzen zu entwerfen: so wird sie die organische Weltansicht immer vermitteln (461—8). In den Wissenschaften wird dem Einen Denken nur ein verschiedener Antrieb gegeben, immer

neue Künste zu erfinden, welchen sich der Gegenstand wie gefangen ergeben muß. Aber durch alle geht nur Eine Kunst hindurch und in allen offenbart das Denken sein mit sich selbst einiges, sein durch wenige Mittel mächtiges Wesen (*a*, 9). Mit der organischen Weltansicht verklärt sich der Begriff zur Idee. In der Geschichte der Philosophie entsteht die Idee mit einer teleologischen und ethischen Betrachtung. Der Begriff wird zur Idee, wenn er zunächst in der Bestimmung des höheren Zwecks oder zuletzt im Lichte des Unbedingten erscheint. Die Sprache verfolgt diesen Gesichtspunkt in dem Gebrauch des Wortes. Sie erkennt zwar an, daß es einen Begriff einer Krankheit, eines Fehlers giebt, aber wird schwerlich von der Idee derselben reden. Denn sie sind nicht das in teleologischer Ansicht Gewollte und organisch Bestimmte, sondern vielmehr das Gegentheil. Die französische Philosophie, in welcher immer die Weltansicht der natürlichen Ursachen überwog, hat folgemäßig die tiefe Bedeutung der Idee eingebüßt und das Wort bis zum Zufall einer beliebigen Vorstellung abgeflacht. Die deutsche Wissenschaft hat es stets in Ehren gehalten (466). Dagegen ist es ein deutsches Vorurtheil, jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität. Die Philosophie wird nicht eher die alte Macht wieder erreichen, als bis sie Bestand gewinnt, und sie wird nicht eher zum Bestand gelangen, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die andern Wissenschaften wachsen, bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopf neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiter führt. Sonst wird die Philosophie, von den Stimmungen der Zeiten und Völker getragen, nur als ein vorübergehendes Culturelement angesehen und aus der Geschichte der Wissenschaften in die Culturgeschichte oder Nationalliteratur verwiesen. Berufen, in einer allgemeinen menschlichen Anschauung und in einer nothwendigen Aufgabe der Wissenschaften die Völker und Zeiten zu vereinigen, wie einst Plato und Aristoteles thaten, muß sie aus dieser demüthigenden Stellung, in die sie gedrängt wird, wieder heraus (IX. VIII). Die

Philosophie ist weder eine müßige Wiederholung der besonderen Wissenschaften, noch ein encyclopädischer Auszug derselben, sondern auf dem Grund der Fundamentalphilosophie vollendet sie die jeweilige Erkenntniß des Menschengeschlechts, indem sie, auf die Idee des Ganzen bedacht, für das untergeordnete Besondere die Principien erzeugt oder bedingt. Wie weit sie dabei in die einzelnen Wissenschaften vorrücke, bleibt der Kunst überlassen, mit der sie das Princip gestaltend handhabt (S. 419). Die Dinge oder Wesen sind nur die in ihren Producten angeschaueten Entwickelungsstufen der Einen unendlichen Thätigkeit, die gleichsam aufgehaltene oder verweilende Idee. Es ist die Aufgabe der Realphilosophie, diesen Gedanken im Einzelnen zu suchen und darzulegen (468). Indem der Zweck, vorschauender Gedanke und richtender Wille, zum Ursprunge der sonst blinden Bewegung wird, stellt sich eine Unterordnung des Realen unter das Ideale, eine Verwirklichung des Idealen im Realen dar. Die Philosophie, welche diese begründet und durchführt, begiebt sich der zweideutigen Identität des Subjectiven und Objectiven, aber einigt Realism und Idealism (481).

Durch die Kunst organisirend und durch die Wissenschaft geistesgegenwärtig, vermag der Mensch, unter den erforderlichen Bedingungen und nach seiner Bestimmung, an sich selber das allgemeine menschliche Wesen in eigenthümlicher Weise nur zu verwirklichen kraft der **Persönlichkeit** als seiner specifischen Wesenheit. Wenn aber der Mensch sich frei und selbstbewußt zum reinen und ganzen Menschen in der Philosophie verwirklicht: so ist es auch lediglich das Menschliche, was diese wollend in ihrem Haben, Können, Wissen und Wirken zum unmittelbaren Gegenstand hat. — Die Philosophie als solche hat es nicht mit der Untersuchung der Religionsstiftungen zu thun. Ihre Idee ist das Menschliche und nicht das Christliche. Sie würde ihren universellen Beruf versäumen, wenn sie es aufgäbe, auf das Allgemeine zu bestehen, welches des Menschen Wesen ist. Wenn man in der Philosophie bei der Untersuchung des Princips Theologisches und Philosophisches zusammengießt, so kann nur eine

verwaschene Mißgestalt entstehen. Die philosophischen Darstellungen müssen eine klassische reine Zeichnung, aber keine blendende romantische Farbe anstreben (N, 51. 52). Im Menschen empfängt Alles eine neue Bedeutung. Wir ahnen schon eine unendliche Bestimmung in dem der Unendlichkeit aufgeschlossenen Auge, denn die Thiere haben nur ein Auge für das Licht der Erde, — in der verklärenden Phantasie, denn sie entrückt die Wirklichkeit zur Wahrheit des Ideals, — in dem harmonisch bewegten Gefühl, denn die Lust ist das Frohlocken über den Sieg des göttlichen Zweckes in der Wirklichkeit, — im aufopfernden Willen, denn an ein Höheres glaubend, überfliegt er das eigene Ich, — endlich im abschließenden Verstande, denn woher käme ihm das kühne Recht, das Stückwerk zu ergänzen? Wo der menschliche Geist sich selbst oder der Wirklichkeit voraneilt, da regt sich in ihm die Idee Gottes (β, 468).

4. Der unvergängliche Werth der Philosophie der Geistesgegenwart.

Nichtsdestoweniger bekennt sich Trendelenburg offen und eingänglich zu einer Anschauung der Philosophie von ihr selber, wonach sie im eigentlichsten Sinn Positivism wäre. Ob zwar die Philosophie, setzt er auseinander (419), in einer Einheit mit den übrigen Wissenschaften entstand, so hat sich doch durch die Theilung der Arbeit dieser Verband längst gelöst, und die Philosophie findet jetzt die einzelnen Wissenschaften in ihrer Zerstreuung und in der Gestalt vor, die sie sich für sich gegeben haben. Die Logik und Metaphysik (die reine Philosophie im Unterschied von der realen) haben in ihnen ihren Stoff der Betrachtung; sie finden in ihnen Methoden und vorausgesetzte Principien vor und haben die Aufgabe, ihren Ursprung und ihre Einheit aufzusuchen. Durch diese Auffassung der gemeinsamen Quelle, durch diese gegenseitige Regelung und Belebung wird der philosophische Gehalt erzeugt, und es entstehen diejenigen Keime, welche in der Entwickelung des Systems zu den Principien der philosophischen realen Disciplinen werden. Auf diese Weise werden zwar die vereinzelten

Wissenschaften in ihren geschichtlichen Gestalten von der grundlegenden Wissenschaft der Logik und Metaphysik vorausgesetzt, aber die philosophischen Disciplinen gehen in ihrer Gliederung aus dieser hervor. Die Logik und Metaphysik greifen also nicht in die philosophischen Disciplinen vor, sondern in die empirischen zurück. So Trendelenburg. Dann aber hat die Philosophie keinen eigenthümlichen Inhalt, keine eigenthümliche Form und Norm, keine eigne Wesenheit, die sich selber nach Inhalt, Form und Norm bestimmen würde. Diese ist aber die menschliche Persönlichkeit, als diejenige Wesenheit, worin erst alle anderen Wesenheiten des Universums, des substanziellen, individuellen, subjectiven und objectiven Seyns oder der relativen Wirklichkeit überhaupt und außer diesen realen Principien auch die idealen der Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft und Bildung ursprünglich begründet sind. Ja Trendelenburg selbst bezeichnet die Persönlichkeit als den allgemeinen Begriff des Menschen (N, 519), worunter bei dem Widerwillen unseres Philosophen gegen leere Abstractionen nur die menschliche Wesenheit selber, nur dasjenige verstanden seyn kann, durch dessen zwar blos relative, aber gleichwohl totale Selbstverwirklichung, welche von der absoluten noch schlechtweg verschieden ist, der Mensch erst Person ist. Er verfolgt nicht blos in tiefsinnigen Zügen das persönliche Leben bis in den menschlichen Fruchtalterzustand und in die Rückwirkung auf die Thierwelt (163 ff.), sondern auch höchst scharfsinnig durch die bedeutsamsten Rechtsentwickelungen hindurch (85. 422. 489. 501. 519. 534. 44).

Je mehr dieser Positivism sich auf das zu beschränken sucht, was sich durch den Gedanken als ein Unmittelbares, nicht weiter mit Sicherheit zu Verfolgendes in die Anschauug des äußern, innern und des Vernunftsinnes bringen läßt, aber auch eben darum es desto genauer, schärfer und voller darzustellen vermag: desto bedeutsamer sind die in seiner feinen Empfänglichkeit für alles Edle und Heilige wie von selbst zum Vorschein kommenden Hinweise über sich hinaus. Nicht allein aber in das sich selber und alles Andere relativ, insofern jedoch rein und ganz

wirkende Wesen, sondern auch zu der erst dadurch möglichen Einsicht und Einkehr in das sich selber und alles Andere schlechthin wirkende Wesen führt jener Positivism. Weil der ganze Mensch in der Idee gegründet ist und seine Idee ihren Ursprung in Gott hat, geht die Empfindung des Gewissens durch den eignen Zug ihres Wesens in das Verhältniß zum Göttlichen zurück (57). Die Materie ist auf diesem Gebiete das gegebene Substrat. Soweit der Geist sie versteht, versteht er sie nur durch die Bewegung, die sie dehnt und zusammenhält. Nur durch die Bewegung ergreift er sie als raumerfüllend. Aber es bleibt etwas Unbegriffenes zurück, worin eine Einheit des Seyns und der Thätigkeit angenommen werden muß (β, 491). Bei der Uebersetzung der Grundbegriffe in's Absolute wird aus der Ursache die Ursache ihrer selbst, aus dem relativen Zweck der absolute Selbstzweck (aus der relativen Selbstverwirklichung die absolute, aus der relativen Selbstbestimmung die absolute). Es ist folgerecht, diesen Begriff zu setzen, aber schwer die Vorstellung zu vollziehen (a, 373). So weist der Trendelenburg'sche Positivism rückwärts und vorwärts über sein eigenes Gebiet mit einer Ueberzeugungskraft hinaus, welche größtentheils seiner Selbstbeschränkung ihre Deutlichkeit und unwiderstehliche Macht verdankt. Warum aber soll mit dem, was regelrecht aus der Vernunft folgt, nicht Ernst gemacht werden? Erst als regelrecht der Punkt berechnet war, an welchem sich in der physischen Welt Neptun befinden mußte, wurde er auch beobachtet und gab nach allen Seiten hin überraschende Aufschlüsse. Alles, was Trendelenburg uns erschlossen, fordert platterdings als unbedingtes Princip das sich selber und alles Andere, sey's positiv, sey's negativ oder in positiver wie negativer Vermittlung, bestimmende, erkennende und verwirklichende Wesen. Ohne seine Selbstoffenbarung im Aeußern und Innern der Geschichte und Natur der Gesammtheit und Einzelnen ließe sich dieser Gedanke nicht bilden. Mit seiner Bildung aber ist dieselbe verständlich, auf die Freiheit wirksam und die Liebe beseligend. (Siehe die Ausführung davon in meiner Irenik oder speculativen Theologie sammt Dogmengeschichte in vier

Büchern). Während der Begriff der Selbstverwirklichung an sich jede Kritik aushält, läßt man sich, Ernst mit ihm zu machen, nicht selten dadurch abhalten, daß die Vollziehung ihrer Vorstellung ins Stocken geräth, was nur daher kömmt, daß nicht genugsam zwischen absoluter und relativer Selbstverwirklichung unschieden wird. Weil diese sich durch die raumzeitliche Bewegung vermittelt, setzt das Seyende, welches darin verwirklicht wird, immer schon ein Seyendes voraus, welches verwirklicht. Die schlechthinige, von Raum, Zeit und Wechsel nicht lose, wohl aber freie Selbstverwirklichung schließt aber sogar die Möglichkeit raumzeitlicher Bewegung absolut von sich aus und darum in's Relative ein, worin sie auch zur Wirklichkeit gelangt. Dadurch wird von der schlechthinigen Selbstverwirklichung die relative sammt der Mannichfaltigkeit ihrer Stufen und Arten geradezu begründet, erklärt und allseitig bestimmt (cf. m. Einltg. i. d. Ph. S. 39 f. 212 f; d. Gesetz d. Pers. S. 10).

Es ist positivistisch, wenn (b, 154) die Ethik des Aristoteles eine unübertroffene genannt wird, und es unbedingt heißt: es muß das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Princip müsse gefunden werden. Das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß (α, X). Sogar die Selbstbefreiung dieses Positivism mittelst des in ihn eingeführten Zweckes scheint wieder zu schwinden, wenn man liest, daß die räumliche Bewegung die Grundzeichnung ist, die sich im Reiche der geistigen und leiblichen Begriffe allenthalben wiederfindet (β, 151. erste Aufl. β, 95). Nichtsdestoweniger erkennt Trendelenburg nicht blos der antiken Bildung gegenüber den hohen Vorzug des ächten Judenthums (b, 120), sondern auch gegen jene und die moderne zusammen den des Christenthums (184. 85. B, 1. 35) freudig an. Je mehr es der Philosophie

gelingt, im Wesen des Menschen das Urbild herauszuheben, das nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist, desto mehr wird sie, wie eine vorwärtstreibende Betrachtung (ein λόγος προτρεπτικός im Sinne der Kirchenväter) auf eine Vollendung des Menschlichen hinführen, welche der Geist im Christenthum sucht (N, 52). Allein gerade dazu ist eine tiefere und genauere Erfassung des Principes der Philosophie nöthig, als sie sich in der antiken Philosophie und selbst bei Aristoteles findet. Es ist nicht zu leugnen, daß der in Trendelenburgs Positivism reproducirte Geist der gesammten griechischen Philosophie der durch diese nicht blos ergänzte sondern auch durch die ganze moderne Bildung veredelte und bereicherte, obwohl objectiv getreue und sprechend ähnliche Aristoteles ist. Allein der auch noch so sehr idealisirte Aristoteles vermochte sich schon darum nicht in die reine Tiefe der menschlichen Persönlichkeit als das Princip der That zu versetzen, weil er Gott selbst nicht als das Princip der absoluten That zu fassen verstand, indem ihm der Begriff der Absolutheit, ja auch sogar die Ahnung davon abging. Nur aus dem Interesse für diesen Standpunkt erklärt es sich einigermaßen, wie die drei Vertreter der Philosophie der Geistesgegenwart unerachtet ihrer entschieden und innig christlichen Gesinnung weder das Verwirklichen der Weltidee durch Gott von seinem Denken und Wollen der Welt und ihrer Idee, noch dieses dreifache schlechthinige Thun von dem es begründenden, entwickelnden und vollziehenden der schlechthinigen Selbstbestimmung, Selbstgewißheit und Selbstverwirklichung Gottes, geschweige denn darin diese Vorgänge selber, ausreichend unterscheiden. Chalybäus geht zwar hierin tiefer und schärfer zu Werk, als seine beiden Gesinnungsgenossen; allein seine Auffassung vom Seyn hindert ihn hierin noch den letzten Schritt zu thun.

Bei Trendelenburg wirkt dies auch auf seine Vorstellung von der organisirenden Vermittelung und auf die wirkliche Organisation. Er erklärt das Ethische für das Specifische des Menschen, jenes aber als das sich selbst erkennende, das bewußt

und frei gewordene Organische (b, 28. β, 92. B, 24). Allein die organische Wirklichkeit ist einzig und allein die organische Naturwelt, die es nie zum Selbstbewußtseyn und zur Freiheit bringen kann. Wohl aber bedarf der Mensch derselben zu seiner innern und äußern Vermittelung, aber erst kraft seiner von dieser wohl zu unterscheidenden Wesenheit. Vom Organism des Staats, des sittlichen Lebens, der Kirche ist nur in uneigentlicher Weise die Rede (cf. Waitz's Psychologie als Naturwissenschaft S. 531). Sie haben ihre eigenthümliche Ordnung, welche nicht in ihrem Bestandtheil aus der Naturwelt aufgeht; und im Ausdruck „sittliche Natur" hat letzteres Wort einen ganz andern Sinn als in der Bezeichnung Naturwelt. So wenig Trendelenburg schon um des logischen Widerspruches wegen den Menschen für ein vernünftiges Thier hält (A, 380), worin Thier die notio generica, Vernunft der Artunterschied wäre: so wenig hält sein Begriff eines selbstbewußt und freigewordenen Organischen die Kritik aus.

Es hängt dies mit der erkenntnißtheoretischen, recht sehr ins Herz der Geistesgegenwart treffenden, Frage zusammen. Bemerkt Drobisch, daß die Verbindung der einen Begriff constituirenden beiden Merkmale oder Gruppen von Merkmalen keine Zusammensetzung und jedenfalls der Multiplication ähnlicher sey, als der Addition; und ist es von wesentlichem Belang, welchem davon die Stellung des Gattungsbegriffs und welchem die der notio specifica gebühre: so ist es die jedesmal sich eigenthümlich bestimmende Beziehung, in welcher das den Begriff mit den übrigen Begriffen des Gedankenreichs vermittelnde Gattungs- und das denselben darin besondernde specifische Merkmal zu einander stehen, wodurch sowohl über das eigentlichste Wesen jener Verbindung als über die Stellung der darin verknüpften Merkmale entschieden wird. Wie sie dies innerhalb des strengen Denkens beim Begriff thut, begründet sie aber auch innerhalb des Erkennens die Stellung zwischen der Activität und Allgemeinheit jenes und der Receptivität und Besonderheit der Wahrnehmung durch den äußern, innern und Vernunftsinn. Das anschauende oder mathe-

matische Denken, welches Trendelenburg so trefflich unter dem Namen der constructiven Bewegung darstellt, und die Sinnenwahrnehmung, deren Natur er in dem neuen Artikel über Realism und Idealism so exakt entwickelt, erhalten in derselben von vornherein ihre Richtung auf und ihre Bedeutung für einander. Genau so steht es aber auch zwischen dem discursiven Denken und der Erfahrung überhaupt. Auch der Zusammenhang der Wirklichkeit, so etwa der Naturwelt als mathematischer, physischer und organischer nach Trendelenburgs sinniger und präciser Auffassung, hat seine Grundbedeutung erst im Verhältniß von Bestimmen, Bestimmtwerden und ihrer Urbeziehung im Sichbestimmen. Wenn Ulrici die Wahrheit, daß alles Erkennen ein Unterscheiden ist, auf das Eingehendste zur Geltung bringt und dadurch viele Aufschlüsse giebt, die erst in der Zukunft noch ihre schon gegenwärtigen Früchte in ihrem ganzen Erfolg werden erscheinen lassen; und wenn Trendelenburg darüber bemerkt, daß die Unterscheidung es nicht allein thue (a, 381): so zieht ersterer doch unverkennbar in den mannichfaltigsten Wendungen ein Beziehen und Vergleichen wie unwillkührlich fast überall hinzu.

Daß jedoch auch so das Unterscheiden noch lange kein Bewußtseyn constituire, sondern erst in einer ganz bestimmten Stellung zum Triebleben, hat Fortlage in seinen logischen Untersuchungen unwiderleglich nachgewiesen. Trieb im engern Sinn ist aber Objectivirung der particulären Selbstbestimmung, wie bei der Pflanze, während die Selbstbestimmung beim Thiere sich selber im particulären Innewerden und mittelst dieses auf den höhern Stufen der Thierwelt im Bewußtseyn vorübergehend, erst aber beim Menschen in ihrer Allgemeinheit und wesentlichen Freiheit erscheint oder durch die Bildung des Selbstbewußtseyns und des von ihm durchdrungenen Erkennens vermittelt. So erweist sich die Geistesgegenwart als Selbstconcentration der allgemeinen und totalen Selbstbestimmung, vermöge welcher diese sich als Selbstverwirklichung dem Inhalte, der Form, der Norm und dem Zwecke nach zur freien und nachhaltigen That erhebt.

Der Zweck ist eine Thatsache, die sich einzig und allein aus der Selbstbestimmung erklärt und weder mehr noch weniger als ihr Gebilde ist: Trendelenburg setzt ihn sowohl, in den Ursprung zurückgehend, hinter die Bewegung als, auf das Ziel hinsehend, über sie als das sie Richtende. Sonach wäre aber die Selbstbestimmung (die particuläre, allgemeine, totale, absolute und zwar in all ihren Gestalten, der Selbstvertiefung, Selbstobjectivirung, Selbsterinnerung und Selbstvermittlung bis zur jeweiligen Selbstvollendung) der primäre und die Bewegung erst der secundäre Vorgang. Auch dies hat Fortlage in Betreff der Stellung der Bewegung zu der in der Gestalt des Triebes auftretenden Selbstbestimmung schlagend nachgewiesen (cf. m. Einl. i. d. Ph. 265 f., 383 f.).

5. Der Blick der Geistesgegenwart in die Zukunft.

Die Nüchternheit, Geisteserfülltheit und Allseitigkeit, man darf im Ernste sagen, die Classicität, mit welcher in Trendelenburg die Philosophie sich auf die entschiedene Thatsächlichkeit und thatsächliche Entschiedenheit beschränkt und dafür um so reiner, gediegener und lebenskräftiger die Keime einer neuen philosophischen Periode hervortreten läßt, verleiht sowohl seinem Unwillen gegen die Verächter der Philosophie als seiner Ermahnung zu der durch ächte philosophische Bildung erst sich ermöglichenden That ein besonderes Gewicht. Mögen, sagt er (b, V), die philosophischen Fragen, die Consequenz der einzelnen Wissenschaften in jedem denkenden Kopfe und darum so alt und so jung als die Wissenschaften überhaupt, zu einer Zeit unter uns enge und gründlich betrieben werden, in welcher sich in einem zweideutigen Bunde rohe Empirie und rechtgläubige Theologie zusammenthun, um die Philosophie für abgelaufen zu erklären. Die Philosophie, mitten in den Gegensätzen sich ihrer bleibenden Aufgaben bewußt, arbeitet ruhig weiter und vergiebt ihnen solche Reden; denn sie sind blind und wissen nicht, was sie thun; aber sie weiß, daß, wer ihr Recht kürzt, an den idealen Gehalt der Wissenschaften und an den höhern Sinn des Deutschen

Geistes die Hand legt. Es ist das Gegentheil einer staatsmännischen Behandlung, in Verfassungssachen Idee und Ausführbarkeit zu trennen. Wenn die Idee einer Verfassung entworfen wird, so kommt die Frage, ob sie ausführbar sey, nicht hinterdrein. Die Idee ist nur berechtigt, wenn sie ausführbar ist. Die politische Idee, wie alle Idee ein Trieb des Sittlichen im Natürlichen, muß eine Weiterbildung des Historischen seyn (N, 446). Der Jurist, wie er im gewöhnlichen Verkehr erscheint, bleibt gegen die tiefere, namentlich ethische Durchbildung, die im Wesen seines Berufes liegt, vielfältig zurück. Nicht selten ist er nur geschliffen in den Formen des Rechts, klug und gewandt in der Wahrung der Interessen und haarscharf in der Bestimmung der Grenzen, wie weit man gehen könne, ohne dem Gesetze zu verfallen. Dann ist aber nichts mehr von der Weisheit des Gesetzgebers in ihm, nichts mehr von der sittlichen Idee des Rechts (398). Doch schon der erste deutsche Philosoph (b, 289) tröstet uns: unsere Krone ist von uns noch nicht genommen und unsere Wohlfahrt steht in unsern Händen, und in unserer Macht steht es, glücklich zu seyn. Möge sich Leibnitzens Wort auch heute an uns bewähren (256)! Möge in einer Zeit, in welcher die Welthändel so laufen, daß man an die Wahrheit der alten Fabeln vom Wolf und Lamm und von Reinecke Fuchs leichter glauben lernt, als an ein Recht auf dem Grunde der Ethik, das vorliegende Buch" (voll der feinsten Philosophie) „dazu mitwirken können, jene Zuversicht zu den ewigen Gründen des Rechts, welche das deutsche Volk schon öfters mit dem Blute seiner Söhne bezeugt hat, in festerer und festerer Erkenntniß zu begründen (N, VI)!

Die theologisirende Rechts- und Staatslehre. Eine historisch-kritische und thetische Untersuchung über die Principien der Rechtsphilosophie und die damit zusammenhängenden Disciplinen, mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsansichten Stahls. Von Christfried Albert Thilo. Leipzig, L. Pernitzsch, 1861.

Nicht allein bei der Darstellung der philosophischen Wissenschaften in ihrer Gesammtheit, sondern auch für die Behandlung

einzelner Haupttheile derselben, ist es immer von Wichtigkeit, den Begriff und die Aufgabe der Philosophie und die allgemeinen Grundsätze, welche die philosophische Forschung leiten, in Betracht zu ziehen. Die uns vorliegende Schrift von Thilo, welche es hauptsächlich auf eine Beurtheilung der theologisirenden Rechts- und Staatslehre abgesehen hat, schlägt diesen Weg ein, indem sie diejenigen Lehren, die hinsichtlich der praktischen Begriffe des Rechts und Staats geprüft werden sollen, zuvor in ihren allgemeinen wissenschaftlichen Grundlagen und nach der in ihnen herrschenden Methode einer Untersuchung unterzieht, wonach die Befähigung und Berechtigung derselben für jene Theile der praktischen Philosophie beurtheilt werden soll. Ein solches Zurückgehen auf die wissenschaftlichen Grundlagen war um so rathsamer, da der Verfasser durchgängig und mit Eifer die Grundsätze der Herbart'schen Philosophie anwendet und verficht, einer Lehre, die von den angesehensten philosohhischen Lehrgebäuden unserer Zeit, und namentlich von den idealistischen und monistischen, soweit abliegt, daß sie mit ihnen in allen Streitfragen sofort auf einen Principienkampf geführt wird. Die Schrift des Verfassers, an welche sich jüngst einige, in der nämlichen Richtung gehaltene, Abhandlungen desselben in der Zeitschrift des Herbartianismus für „exacte Philosophie" angereiht haben, rechnen wir zu den beachtenswerthesten Erzeugnissen der Herbart'schen Schule; es ist eine mit Schärfe und Zuversicht durchgeführte Arbeit, deren Beurtheilung auf den wissenschaftlichen Boden selbst, woraus sie entsprungen ist, einiges Licht werfen wird.

Achten wir zunächst auf den Standpunkt und die von dem Verfasser gewählte Aufgabe. Um es kurz zu sagen, die bestimmende Absicht seines Buches ist die Mahnung zur Umkehr in der Wissenschaft, eine Umkehr, die er zu Frommen eines wohlverstandenen Conservatismus für geboten hält. Wie er in einer früheren Schrift nachzuweisen gesucht hatte, daß die philosophische Theologie von ihren bisherigen Annahmen wieder abgehen müsse, so hat er sich nun ein Gleiches in Ansehung der Rechtsphilosophie zur Aufgabe gemacht. Nach ihm haben specu-

lative Theologie und conservative Rechtsphilosophie gemeinsam dem Heil der menschlichen Gesellschaft gleich verderbliche Feinde zu bekämpfen: den Pantheismus und Atheismus, den revolutionären Liberalismus und Communismus. Nun haben sich aber wie er sagt, jene beiden Wissenschaften selbst nicht rein erhalten, sondern sich verleiten lassen, Begriffe in sich aufzunehmen, deren strenge Durchführung sie ihren Feinden in die Hände liefern würde; in diese verderbliche Bahn seyen sie eingetreten, indem sie dem absoluten Idealismus, wie er namentlich von Schelling ausgebildet worden, sich anschlossen. Vornehmlich seyen es drei Punkte, worin eine durchgängige Aenderung eintreten müsse: 1) in der Meinung von dem allgemeinen Wesen der Philosophie, die, seitdem sie in Anschauungsphilosophie ausgeschlagen, auf das Glück des Genius sich verlasse, ohne über die Nothwendigkeit jedes Schrittes Rechenschaft zu geben, woraus nur eine verworrene Ansicht hervorgehe, in der die letzte Entscheidung über die Wahrheit der individuellen Willensrichtung oder dem Glauben anheimgestellt werde; in dem Wesen der Anschauungsphilosophie, die, was doch unmöglich, eine in sich vollständige Weltanschauung bieten wolle, liege auch der theologisirende Charakter, wonach sie ihr höchstes Lob darin suche, durch und durch von Religion erfüllt zu werden, was sowohl im Interesse der Philosophie, wie des christlichen Glaubens, zu verwerfen sey; 2) in der Begründung der Ethik überhaupt; wie Theologie und Philosophie geschieden werden sollen, so solle auch die Ethik dem theologisirenden Charakter entsagen; denn bei theologischer und damit verwandter kosmologischer Begründung der Ethik entstehe entweder ein Gemisch sich widerstreitender Behauptungen, oder die Reinheit der sittlichen Ansicht werde Schaden leiden; 3) in der Begründung der Rechtslehre insbesondre, die ebenfalls ihren theologisirenden Charakter abzustreifen habe; denn vergeblich habe die moderne Rechtsphilosophie, in der irrigen Meinung, daß die Wissenschaft der Rechtslehre sich auf die Wissenschaft des christlichen Glaubens stützen müsse, sich der Resultate der liberalistischen und revolutionären Rechtslehre erwehrt; sie habe dasselbe

falsche Princip beibehalten, aus welchem das Unheil der destructiven Rechtslehre geflossen sey; nämlich den Begriff der angebornen, unveräußerlichen Menschenrechte, deren Inbegriff die unveräußerliche Freiheit sey, auf welchen Begriff selbst Stahl, der doch laut zur Umkehr mahne, sein System, wenn auch secundärer Weise gründe, so daß dessen christlich-theologische Begründung der Rechtslehre ein aus dem selbstsüchtigen Eudämonismus des Menschen stammendes Princip aufgenommen habe (S. III. VI. VII.). Danach ergiebt sich die Absicht des Buches: „die Unzulänglichkeit der bisherigen Rechtsphilosophie hinsichtlich ihrer theoretischen, ethischen, besonders rechtlichen Principien nachzuweisen und den Weg anzudeuten, den sie wird einschlagen müssen, wenn sie der guten Sache eines richtig verstandenen Conservatismus nicht durch bloße Rhetorik, sondern durch strenge Wissenschaft dienen und sich nicht endlich zu dem Geständniß gedrängt sehen will, daß sie sich nur durch eigne Inconsequenz vor dem verderblichen Resultat ihrer Begriffe retten kann." Der Verfasser sieht in dem vorhandenen Gedankenkreise in religiöser und sittlicher Hinsicht eine vielfache Verderbniß, er hat es sich daher zur Aufgabe gemacht, diese Verderbniß aus einer, wie ihm dünkt, nachweislich falschen Philosophie, als ihrem Ursprunge, zu erklären, und selbst zu einer besseren zu führen, die heilsamere Wirkungen hervorbringen werde. Er verheißt uns aber diese Herstellung der Philosophie und den Ertrag guter Folgen nicht durch einen gründlicheren und vollständigeren Ausbau der Wissenschaft auf dem bisher vorherrschenden theocentrischen Standpunkte, überhaupt nicht durch geschichtlich fortbildende Anknüpfung an den mächtigsten, aus Kant und Fichte hervorgewachsenen Stamm der neueren Philosophie, sondern er schreibt ihr das Radicalmittel vor, einen schroffen Abbruch ihres bisherigen Entwicklungsganges in jener Richtung vorzunehmen. Die Philosophie, verlangt er, soll das Band lösen, das sie mit der Theologie verknüpft hat, Religion und Erkenntniß sollen sich einen Absagebriefe zustellen; die Umkehr im Sinn jenes sich empfehlenden Conservatismus soll also durch eine Lockerung des

Zusammenhalts und der Wechselwirkung zwischen den höchsten und grundbestimmenden Theilen der Geistesbildung erwirkt werden. Er will die Ethik retten, indem er sie von der Theologie abschneidet, er will die Theologie in ein sicheres Gehege bringen, indem er sie vor der theocentrischen Wissenschaft behütet; die Philosophie will er herstellen, indem er sie von dem Absoluten und von der Betrachtung der letzten Gründe und Ursachen abzieht, die Wissenschaft überhaupt will er zur Ordnung rufen, indem er es ihr ausredet, ein gegliedertes Ganzes, ein organischer Bau der Erkenntniß seyn zu wollen.

Ueberschauen wir in der Kürze, was der Verfasser uns darbietet. Seine Schrift zerfällt in drei Bücher. Das erste Buch, (S. 1 — 176) welches den allgemeinen philosophischen Vorfragen der Rechtsphilosophie gewidmet ist, umfaßt drei Abschnitte: von der philosophischen Erkenntniß, von dem Verhältniß der theoretischen Philosophie zur Religion und von dem Verhältniß der theoretischen zur praktischen Philosophie. Das zweite Buch, (S. 177 — 323) giebt eine historisch-kritische Darstellung der Principien der Rechtsphilosophie von Hugo Grotius bis auf Stahl, indem in vier Abschnitten die Rechtslehre des Hugo Grotius, das Staatsrecht nach ihm bis auf Kant, das Naturrecht von Kant bis Hegel und die theologisch-historische Rechtsphilosophie besprochen werden. Das dritte Buch, von verhältnißmäßig kleinem Umfange (S. 326 — 389) untersucht in sieben Kapiteln die Grundlagen der Rechtsphilosophie. Nach einem vorläufigen Blick auf das Verhältniß der Rechtsphilosophie zur Ethik und nach einer Abhandlung über die Nothwendigkeit einer ethischen Grundlage für die Philosophie des Rechts, werden die das Rechtsgebiet constituirenden Ideen aufgestellt, nämlich die zwei: 1) die Idee des Rechts, nach deren Angabe die wichtigsten formalen Rechtsbestimmungen vorgelegt werden; 2) die Idee der Vergeltung (Billigkeit), hinsichtlich deren gleichfalls einige nähere Bestimmungen nachfolgen. Zuletzt werden die den Inhalt des Rechts normirenden Principien zur Sprache gebracht,

es wird des Conservatismus und der Fortbildung des Rechts Erwähnung gethan, und die allgemeine Regel für die Gestaltung des Rechts gesucht, wobei die Naturverhältnisse des menschlichen Willens, sowie psychische Verhältnisse und Gesetze in Betracht zu nehmen sind. —

Unsere Absicht ist es, im Nachfolgenden die allgemeinen Grundlagen, in denen die Untersuchungen des Verfassers wurzeln, und den Charakter seines zur Umkehr in der Philosophie aufrufenden s. g. Conservatismus näher zu beleuchten. Als Vorkämpfer der Herbart'schen Lehre, richtet Thilo seine Waffen gegen die Grundanschauung und Methode des Idealismus in der Philosophie, wie überhaupt gegen jede Art des Monismus und der organisch-systematischen Behandlung der Wissenschaft. Er huldigt der Ansicht, daß der durch Schelling und Hegel zur Herrschaft gekommene absolute Idealismus das Bewußtseyn über das Wesen der Philosophie getrübt habe, sodaß man gewohnt sey, in der Philosophie eine absolute Erkenntniß zu sehen, d. h. eine solche, in welcher das Seyende in vollkommener Totalität angeschaut werde. Um diesem Begriff der Philosophie zu begegnen, untersucht der Verfasser den Ursprung solcher vermeintlich absoluten Erkenntniß, und ist bemüht, deren Nichtigkeit im Allgemeinen aufzuzeigen. Er hat dabei hauptsächlich die Gründe, weniger die Resultate der philosophischen Systeme im Auge, indem er bemerkt, daß es die Gründe einer Philosophie seyen, die auf die Länge wirken, nicht ihre Resultate, sobald selbige sich nicht mit Nothwendigkeit aus jenen ergeben. Wer könnte das bezweifeln? Leben wir doch in der Wissenschaft beständig in den Fragen über die Gründe, und auch in der Wirklichkeit des Lebens hängt Alles zuerst und überall von denselben ab.

Was den Ursprung des Idealismus anbelangt, so geht dabei der Verfasser bis auf Kant zurück, (S. 6) der die Form der Erkenntniß für ursprünglich im Gemüthe liegend erklärte. Es bedurfte nur noch des Zusatzes zu Kants Ergebniß, daß auch der Stoff der Erkenntniß nicht von außen komme, um den menschlichen Geist mit dem Vermögen einer absolut pro-

ductiven intellectuellen Anschauung zu begaben. Diesen Schritt that Fichte (S. 8) der alle unsere Vorstellungen als bloße Producte des Ich nachzuweisen unternahm und das Ich als ein absolut thätiges charakterisirte. Durch einen nothwendigen, obschon alles gewöhnliche Bewußtseyn übersteigenden Act der Abstraction von aller sinnlichen Anschauung, durch reine Reflexion auf sich selbst, soll die intellectuelle Anschauung des reinen Ich als Bedingung alles Philosophirens hervorgehen, eine Anschauung, die sich selbst ihren Gegenstand schaffen und ein unmittelbares Schauen des Realen seyn sollte, entgegen dem Kantischen Satz: daß wir die Dinge an sich nicht kennen. Gegen die Fichtesche Vorstellung vom Ich als einer reinen Thätigkeit wirft Thilo richtig ein (S. 12): daß der Begriff eines Handelns, das sich selbst producirt, ein Widerspruch sey. Man wird jedoch nicht besser zurecht kommen, wenn man mit ihm, nach Herbarts Weise, das Ich für ein bloßes „Geschehen" ausgiebt, was ein anhängiger Begriff ist, den die Selbsterkenntniß durchaus nicht bestätigt, da sie uns das Ich keineswegs als ein bloßes Geschehen, sondern vielmehr als Wesen, als selbstwesentliche Ursache unseres Thuns und Erlebens finden läßt. Bei Fichte haben wir den rein subjectiven Idealismus. Schelling ging weiter (S. 15 f.): er that, heißt es bei dem Verfasser, vollends den Schritt, den Fichte als einen unmöglichen behauptet hatte, er abstrahirte in seinem Denken auch von dem denkenden Subject. Jenes Unbekannte, das absolute Ich, welches Fichte noch als das Absolute im subjectiven Ich setzte, wurde von Schelling, im allgemeineren Sinne, als das Absolute für die gegen einander selbständige Natur und Intelligenz gesetzt, als die absolute Substanz, von welcher Intelligenz und Natur nur die besonderen Affectionen wären. In den Begriffen, wird gesagt, habe Schelling den Gedankenkreis Fichte's nicht verlassen, wohl aber in der Weltansicht, da er, von Anfang an für die Naturwissenschaft begeistert, dem Objectiven eine andere Stellung gab, als Fichte gethan hatte. Gegen beide, Fichte und Schelling, wird der Einwurf gemacht: möge man nun das Ich des Menschen, oder das

Absolute, als eine an sich unbegrenzte Thätigkeit fassen, außer der nichts sey, in beiden Fällen bleibe das Princip der Begrenzung unbegreiflich. Indessen irrt der Verfasser darin, indem er übersieht, daß die Begrenzung, als Form der Endlichkeit, nothwendig innerhalb des Gebiets der allumfassenden, alle ihre Erzeugnisse, das Weltall der Erscheinungen bestimmenden und begrenzenden Lebensthätigkeit fallen muß, wie es nicht anders gedacht werden kann, wenn nicht das Absolute verendlicht und verödet, also dieser Begriff durch einen hineingelegten Widerspruch aufgehoben werden soll. Ueber Schelling urtheilt Thilo, (S. 19) daß er sich zwar über Fichte erhoben habe, aber nur dadurch, daß er seinen Sitz in einer Region solcher abstracten Begriffe aufgeschlagen, die ihre Beziehung verloren, über deren rechtmäßige Anwendung man in Verlegenheit sey. Die Begriffe, unter denen er das Leben des Absoluten fassen wolle, seyen Abstractionen, und da er in die nach Aufhebung des Empirischen leer gewordene Stelle des Seyns nichts anderes zu setzen habe, als abstracte Begriffe, so entstehe bei ihm das Abenteuerliche, daß diese Begriffe selbst das wahrhaft Seyende seyn sollen; bei Schelling seyen Fichte's Begriffe „in Unsinn verkehrt." Schelling habe die Eigenthümlichkeit, die Begriffe so zu verallgemeinern, daß sie ihre scharfe Begrenzung, in der sie allein Geltung haben, verlieren; er belege einen logisch höheren Begriff mit einem Namen, der in der Sprache gewöhnlicher Menschen nur einer Art jenes Begriffs zukomme, durch welche Manier seine Schriften den Schein des Ungemeinen, Wunderbaren, Geistreichen annehmen; sey man einmal dahinter gekommen, so werden sie desto schaaler und langweiliger. Das vorwaltende Interesse sey bei ihm ein poetisches. Begeistert für Leben und Freiheit, wollte er das ganze Universum, wie jedes Einzelne, als ein Lebendiges betrachten; er habe, eigentlich von allem speculativen Interesse entblößt, aus den beiden damals für allein consequent gehaltenen Systemen, aus Spinoza und Fichte, genommen, was jener Begeisterung zusagte. — Man sieht aus diesen Angaben, wie weit der Verfasser entfernt ist, das philosophische Streben

und Wirken Schellings zu verstehen, an den er immer nur den fertigen Maaßstab des Herbartianismus legt, der doch für jenen durchaus nicht passend ist. Es mag leicht seyn, Schellings Ausführungen, die allerdings von vager Abstractheit nicht frei geblieben sind, so wenig wie man das Hegeln nachrühmen kann, anzugreifen, aber den festen Grund, worauf Schelling hinsteuerte, und die philosophische Anregung, die er gab, soll man nicht herabwürdigen. Jedermann weiß, daß Schellings Philosophie aus einem begeisterten Aufschwung hervorging, wie in der Fortentwicklung der Philosophie Aehnliches öfters vorgekommen ist. Das Dichterische bei solcher geistigen Erhebung braucht keineswegs den speculativen Trieb zu erdrücken, auch Schelling hat dieses Triebes nicht ermangelt, es liegen vielmehr in diesem Denker wissenschaftliche Keime und tiefe Anschauungen, die, wenn sie auch bei ihm ihre volle und gesetzmäßige Durchbildung nicht erhielten und erhalten konnten, dennoch für die Wissenschaft nicht unfruchtbar waren. Es finden sich Sätze in Schellings früheren Schriften, z. B. in den Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, in denen uns unvergleichlich mehr Gedankengehalt, mehr geistbildende Kraft und Nahrung geboten wird, als in sämmtlichen Grundannahmen des Herbartianismus, der freilich dafür wenig Verständniß besitzt und darüber nach seinem fremdartigen Standpunkte kein zuständiger Richter ist.

Bei Hegel (S. 25 f.) findet Thilo im Wesentlichen vollkommne Uebereinstimmung mit Fichte und Schelling. Der von Fichte stammende Idealismus, sagt er, habe die Forderung erhoben: den abstracten und innerlich sich widersprechenden Begriff eines sich selbst producirenden Thuns und dieses Thun, ohne alles beharrliche Substrat, als das wahrhaft Seyende vorzustellen. Der Sache nach sey nun bei Hegel dasselbe. Das Denken bedeute bei ihm ein übersinnliches inneres Anschauen, sein Absolutes bedeute das absolute Werden. Hegels reine Wissenschaft, die Logik, soll den Gedanken enthalten, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist; die abstracten Begriffe, welche seine Logik aufstellt, seyen daher, nach des Verfassers Urtheil,

bei Hegel die eigentlichen Dinge an sich, nur verlange dieser Philosoph, daß der Standort des reinen, über den Gegensatz von Subject und Object erhabenen Wissens nicht als willkürliche Forderung auftrete, sondern auf methodischem Wege gefunden werde (S. 26 f. 33. 50.).

Zur Beurtheilung der idealistischen Anschauungsphilosophie trägt der Verfasser folgende Bemerkungen vor. Er erkennt an, daß zuletzt alles Erkennen auf Anschauung beruhe, z. B. Anschauung äußerer Gegenstände, des Raumes, der Mehrheit der Dinge, der ästhetischen Verhältnisse, selbst der Widersprüche. Mit Recht führt er gegen Fr. Schlegel, Schleiermacher, Stahl an, daß die nicht demonstrirbaren, aber nothwendig aufzunehmenden Principien des Wissens, metaphysische, logische, ästhetische, deutlich zu erkennen sind und nicht bloß auf Glauben beruhen. In diesem wichtigen Satz finden wir einen Anknüpfungspunkt des Herbartianismus mit seinen zur Philosophie des Absoluten sich bekennenden Gegnern, von wo aus vielleicht dereinst eine Annäherung der streitenden Theile zu bewirken seyn wird. Zunächst fragt der Verfasser: ist das in der Anschauung Aufgefaßte ein erkanntes, weil es ein angeschautes ist? Die sinnliche Anschauung freilich zwinge uns, dem angeschauten Gegenstande Anspruch auf Realität zuzugestehen, sie gewähre uns unmittelbare Gewißheit, nicht weshalb, sondern daß der Gegenstand so und daß er wirklich sey. Damit sey aber noch nicht das wahrhaft Seyende erkannt, weil die Begriffe der sinnlichen Anschauung durch und durch relativ, voll Negation und Widersprüche seyen. Auch der einzige Gegenstand der inneren Erfahrung, das Ich, mache einen nicht abzuweisenden Anspruch, als real zu gelten, es zeige sich aber gleichfalls als ein innerlich Widersprechendes. Gäbe es eine höhere, s. g. intellectuelle Anschauung, so müsse diese ohne Zuthun der äußeren Sinne und des inneren Sinnes eine unmittelbare Erkenntniß von ihrem Gegenstande enthalten. Weshalb aber, wird gefragt, sollte ein solcher Gegenstand als ein realer, warum sollte er für mehr als ein Gebilde unserer Phantasie gelten, da bei

ihm alle Röthigung fehle, vermöge deren wir die äußeren Dinge und unser Ich für real halten müssen? Sollte sich zeigen, daß der Begriff des Absoluten einen Widerspruch enthielte, wie es der Verfasser bei Schelling nachzuweisen sucht, so müsse eine neue Speculation anheben, da etwas innerlich Widersprechendes nicht als seyend zu setzen sey. Ueberhaupt, wie könne man es wissen, daß man intellectuell anschaue und nicht bloß in willkürlichen Phantasien begriffen sey? Wie vermöge man die Scheidewand zwischen der intellectuellen Anschauung und dem gewöhnlichen Bewußtseyn aufzuweisen? Läge etwa der Unterschied im Gegenstande, wie, nach Schelling, die intellectuelle Anschauung nicht ein einzelnes Seyn, sondern das Seyn überhaupt in seiner Identität mit dem Denken schaue? Aber, entgegnet der Verfasser, das Seyn überhaupt ist nur ein abstracter Begriff, den innerlich schauen weiter nichts, als ihn als solchen denken, heißt. So bedeute denn die Forderung der intellectuellen Anschauung nur dieses: den abstracten Begriff einer sich selbst hervorbringenden Thätigkeit, einer causa sui, des absoluten Werdens, rein für sich zu denken, welche Art von Abstraction eine nothwendige Vorbedingung alles Philosophirens sey. Schelling habe nichts geschaut, als den abstracten Begriff des Absoluten, das er sich unter der allgemeinen Form des Ich, d. h. eines aus sich in sich zurückgehenden Lebens dachte, er habe die Vorbereitung zum Wissen für das Wissen und die Einleitung in die Metaphysik für diese selbst gehalten. Hegel sey so ehrlich, jenes innere Anschauen auf die abstracten Begriffe zu beziehen, die er für die eigentlichen Wesenheiten halte. Indem man sich einbildete, in dieser Anschauung eine unmittelbare Erkenntniß des Realen zu besitzen, sey man vor aller speculativen Philosophie im Empirismus stehen geblieben. Die Anschauungsphilosophie behalte die gemeinen, mit Widersprüchen behafteten Erfahrungsbegriffe bei; sie gebe unphilosophischer Weise Widersprechendes für das Seyende aus. So sey es bei Schelling, Hegel, Stahl. Den Widerspruch aufzulösen, sey Hegel so weit entfernt, daß er vielmehr denselben für die Wurzel der Bewegung und Lebendigkeit erkläre.

Demnach müsse auch sein Absolutes ein widersprechender Begriff seyn und bleiben, weil er sonst das Absolute nicht als ein Lebendiges zu denken vermöge. Auch Stahl's philosophischer Grundbegriff: der Begriff der That, werde von ihm als ein widersprechender, empirisch, festgehalten, und der Begriff der Persönlichkeit bei demselben sey ebenfalls ein widersprechender. Aus dem Gesagten wird gefolgert: um zu echter Philosophie gelangen zu können, müsse man die Anschauungsphilosophie aufgeben. Jegliche Anschauung müsse etwas Concretes geben, das Concrete aber sey immer ein solches, das eins und trotz seiner Einheit vieles sey, also ein widersprechender Begriff; solange man dergleichen beibehalte, habe man keine wirkliche Erkenntniß. In dieses Verwerfungsurtheil aller auf intellectuelle Anschauung sich gründenden Philosophie schließt der Verfasser sämmtliche Forderungen ein, welche unter der Herrschaft des Idealismus aufgekommen seyen: 1) die der Einheit des Realprincips, 2) die einer absoluten Erkenntniß, d. h. einer Erkenntniß des Seyenden an sich, und 3) die der Universalität des Wissens (S. 38 ff. 47 ff.). Schließlich bemerkt er: in dem Absoluten der Philosophie Schellings und Hegels seyen alle Widersprüche, wie in einem verworrenen Knäuel, enthalten; mit Gewalt seyen die Begriffe verbogen und verzerrt, um in jedem einzelnen alle jene Widersprüche zu finden. Die Verwirrung erreiche namentlich bei Hegel den höchsten Grad, der alle Begriffe, reale, abstracte, ästhetische und ethische, auf dieselbe Weise behandle. Anstatt der Universalität des Wissens sey im Grunde gar kein Wissen in dieser Art von Philosophie, die nur verdorbene logische Classificationen von Begriffen aufstelle und die Kenntniß des Ortes eines jeden Begriffs in einem solchen verzerrten logischen Gebäude für die Erkenntniß der Sache selbst nehme (S. 53). —

Wer die Entwicklung der deutschen Philosophie, die sie durch Kant und nach ihm durch die Urheber der großen organisch angelegten Systeme der Wissenschaft erlangt hat, ohne Vorurtheil verfolgt, dem wird das Mißverhältniß nicht entgehen

zwischen dem von dem Verfasser gewählten Gegenstande seiner polemischen Kritik und den Mitteln, die er aus seinem Begriffsvorrath dabei aufzuwenden hat. Wir würden die Kritik einer nach unserm Urtheil im Nachtrabe der Wissenschaft zurückgebliebenen, in der Bewegung nach dem Hauptziel der Wissenschaft unverkennbar maroden Anschauungsweise ohne Entgegnung lassen, wenn sie nicht in übergewöhnlicher Selbstschätzung den Schein vor sich her trüge, nach angeblicher Widerlegung ihrer Gegner, selbst den einzig richtigen Weg zu einer gesunderen Philosophie mit besseren Ergebnissen gebahnt zu haben. Es ist nicht mehr von Nöthen, die Gebrechen, welche dem deutschen Idealismus von Fichte bis auf Hegel anhangen, aus dem Dunkel zu ziehen; das ist längst von mehr als einer Seite unternommen worden. Aber eine Kritik, wie sie der Verfasser übt, müssen wir für völlig unzureichend und für wissenschaftlich unbefugt erklären, da sie die großartige Entwicklung unserer Philosophie durchweg nach den Annahmen der abstract formalen Logik zu messen unternimmt. Die Denker der idealistischen Reihe haben sich hinlänglich gegen diese Richterinstanz verwahrt, Hegel hat über den Standpunkt, den er betritt, in seiner Wissenschaft der Logik die bündigste Erklärung gegeben. Welches Recht steht nun dem Verfasser zu, der sogenannten Anschauungsphilosophie die dafür ganz unzulängliche Auffassung aus seiner verdorrten formalen Logik unterzuschieben? Wer sollte nicht einsehen, daß das Absolute, wie jene Denker es gefaßt haben, gar nicht als Abstractum zu denken ist? Wir können doch vernünftiger Weise nur abstrahiren im Gebiete der besonderen Dinge, aus denen wir ein Gemeinsames oder Allgemeines entwickeln, also nirgends als bei einer gegebnen Mehrheit zu vergleichender Gegenstände; jenes Absolute aber, das die vorgenannten Systeme zu Grunde legten, ist einzig und ganz. Der Verfasser glaubt noch an das Gespenst eines gegenstandlos leeren Denkens und Anschauens, mit dem wir doch seit dem Aufgang der Philosophie des gegenwärtigen Jahrhunderts uns sattsam auseinandergefunden zu haben glauben. Er dreht sich in seinem kritischen Versuch im-

mer um die Gedanken, als hätten diese einen andern Inhalt, als ihren Gegenstand, er sucht dann für den Gedanken noch irgendwo andersher nach den Gegenständen und deren Seyn, als ob der denkende Geist der Gegenstände und ihres Seyns sonstwie anders, als im Anschauen und Gedanken selbst, bewußt seyn könnte. Welch ein schöner Realismus, der die Wahrheit des, trotz seiner Ueberkühnheit nicht grundlosen, Idealismus gar nicht ahnt, dem es nicht unthunlich scheint, daß die Philosophie auf Grundbegriffe sich stütze, von denen es gar nicht nöthig sey, daß sie eine Wahrheit enthalten (S. 39)! Wie hat diese Art nur so lange als Realismus sich geberden können, da ihr, um diesen Ehrennamen zu verdienen, nichts weniger als die Hauptsache fehlt: die ganze und volle Anerkenntniß der Sachlichkeit im Gedanken, sowie die Einsicht, daß, wenn es Erkenntniß giebt, diese das Was der Dinge an sich fassen muß, da sie sonst keine Wahrheit haben würde, und daß auch nur unter dieser Bedingung die Möglichkeit sich eröffnet, die wirklichen Relationen der Dinge zu uns zu erkennen. Welch ein Realismus, der uns noch die abgestumpfte Waffe: man könne aus dem Begriff eines Dings das Seyn desselben nicht herausklauben, entgegen hält (S. 97), und der von Kants Mißgriffen nicht einmal das einzusehen gelernt hat, daß er mit jenem Einwurf gegen den das Seyn miterfassenden Wesensgedanken auf die glatte Fläche des leeren Idealismus gerathen muß! Ist es denn so schwer, sich zu überzeugen, daß das Erkennen eben diejenige Relation des Geistes zu den Dingen ist, in welcher stehend er der Qualität der Dinge, nicht wiederum bloß einer Bezüglichkeit derselben, kundig wird? Was sollen wir von einer sich speculativ nennenden Philosophie halten, welche der sinnlichen Anschauung eine „unmittelbare Gewißheit“ beilegt! Es ist bekannt genug, und selbst die naturalistische Seelenphysiologie hat das zugeben müssen, wie vielfache Vermittlungen, durch Begriffe, Urtheile, Schlüsse, bei der sinnlichen Wahrnehmung eintreten müssen; es ist leicht einzusehen, daß solche Vermittlungen erforderlich sind, damit auch nur die Vorstellung eines einzigen

sinnlichen Dinges, die Wahrnehmung seiner Beschaffenheiten und die Gewißheit von seinem wirklichen Bestande erzeugt werde. Wollte der Verfasser sich deutliche Rechenschaft über die Voraussetzungen und Bedingungen geben, von denen die Bildung der Anschauungen, die Bereitung der abstracten Begriffe, von denen ferner alle empirische Induction abhängig ist, so würde er sich dahin geführt sehen, im Vernunftgeiste noch eine andere Begriffswelt, als die seines nominalistischen Formalismus, denn das ist der rechte Name, der seiner Philosophie zukommt, zu entdecken. Gern gefällt er sich darin, die nichtsinnliche oder s. g. intellectuelle Anschauung unter eitle Phantasiegebilde „in's Reich utopischer Träume" zu verstoßen, (S. 59) ohne in seiner Arglosigkeit zu bedenken, daß es sich dabei um eine Sache handelt, welche weit über die Grenzen alles Vermögens der bloßen Einbildung des menschlichen Geistes hinausreicht. Hätte er doch nur die Thatsache der vielgeschmähten intellectuellen Anschauung in ihrer ganzen Breite erwägen wollen, die nicht allein bei dem Gottesgedanken, sondern auch bei dem Selbstbewußtseyn, bei der Erkenntniß des Geistes und der Natur, bei allen wahrhaften Grund- und Wesensgedanken sich bezeugt. Nur das sinnlich-Erfahrene und die innere Selbstanschauung des Ich sollen nach ihm mit der Nöthigung, ihren Gegenständen Anspruch auf Realität zuzugestehen, verknüpft seyn. Zunächst gilt dies indessen nur von der Selbstgewißheit des Geistes. Das Uebrige, was uns die Sinne anzuschauen bieten, ist zuerst weiter nichts als Vorstellung von Empfindungen, von subjectiven Zuständen und Veränderungen. Ohne den Hinzutritt eines nichtsinnlichen Erkenntnißelements würde der Gedanke der äußeren Wirklichkeit in unserem Geiste gar nicht hervorgehen; jene Nöthigung stammt aus dem Begriff, nicht bloß aus dem Sinneseindruck. Nur das Vorurtheil eines unwissenschaftlichen Empirismus mag gegen diese Wahrheit verschlossen bleiben. Von der Unterordnung der sinnlichen Vorstellung unter die nicht sinnliche apriorische Erkenntniß hängt die innere Zusammenstimmung und Einigkeit unsrer Gedankenwelt ab. Der

Verfasser verharrt bei der alten Trennung zwischen Wesenheit und Seyn, ihn kümmert es nicht, daß was vom Geiste nothwendig zu denken ist, von ihm nicht hinterher zur andern Hand wiederum hinweggedacht werden kann noch darf; er führt in die Intelligenz doppeltes Gewicht ein, er stürzt das Bewußtseyn über die Grundfrage: nach dem Wesen der Erkenntniß, in Zwiespalt und Taumel, und begnügt sich in den Elementen der Erkenntnißlehre mit einer Unfertigkeit, die für strenge und zusammenhängende Wissenschaft geradezu zerrüttend ist. Die leidige Kluft zwischen Denken und Glauben, die er noch zu verschärfen sucht, kann nicht anders als die Intelligenz untergraben oder verfälschen. An zahlreichen Stellen seines Buches werden wir nach bekannter Herbart'scher Weise, auf die Widersprüche hingewiesen, die der Herbartianismus in den herkömmlichen Begriffen aufzuspüren sich bemüht hat. Man sollte doch davon nicht so viel Aufhebens machen. Wer seit Platon nicht gelernt hat, das Ding mit mehreren Eigenschaften zu denken, ohne sich dabei in Widersprüche zu verstricken, der ist freilich zu bedauern. Bei wissenschaftlich Denkenden versteht es sich von selbst, daß man sich der Widersprüche erwehre. Ein unheilsames Thun aber ist es, Widersprüche hinein zu deuteln und die natürlichen Begriffe des Geistes, anstatt ihren gesunden Kern zu entwickeln, durch Künstelei, durch Zwist und Zank des Denkens mit sich, zu verunstalten. Die Geschichte der antiken Sophistik und das Gebahren der neueren liefert die Belege dafür.

Wir sind nicht gesonnen, für die Gestaltung der Philosophie, wie der Idealismus bis Hegel sie hat erscheinen lassen, hier den Anwalt zu machen. Durch seine anfängliche Hast und Ueberspannung ist der Idealismus auf verworrene Abwege gerathen. Er leidet an einer schauerlichen Unbestimmtheit und Abgezogenheit seiner Kategorien. Wir haben es keineswegs übersehen, daß der Verfasser manche der schwachen Seiten bei Fichte, Schelling und Hegel mit Schärfe angezeigt hat; aber wir müssen die Art seiner Kritik im Ganzen hinsichtlich ihres Zieles für verfehlt erklären, insofern als er sich einbildet, mit der Be-

kämpfung der Mängel jener Systeme nun auch die ganze Richtung der Philosophie, aus der die Systeme hervorgegangen sind, widerlegt zu haben. Aus diesem Grunde geht seiner Kritik der echt wissenschaftliche Charakter ab, daß er theils den Systemen, die er angreift, durch seine abstract formalistische Logik verleitet, eine ungehörige Deutung unterlegt, theils aber gar nicht darauf eingeht, den wesentlichen Begriff und Geist des zu beurtheilenden Gegenstandes — der Philosophie des Absoluten — zu erfassen, um danach die noch unvollkommne Gestaltung in den einzelnen Systemen zu würdigen, sondern diese mangelhaften Versuche setzt er dem Wesen der Sache gleich. Oder hat er sich etwa durch seine Ausdeutung der Anschauung des Absoluten, als werde in ihr nichts als der abstracte Begriff des Seyns erfaßt, für die Kritik der monistischen Systeme legitimirt? Wenn man in dem Gott Schellings und Hegels nichts besseres erkennt, als ein Ding wie das Subject in den Sätzen: es blitzt, es regnet, es verlautet, es geschieht, es geht um u. dgl., so sollte man sich bescheiden, über die Lehrgebäude jener Denker sich des Wortes zu enthalten. Dagegen ist der Verfasser immer fertig, nach Unterschiebung seiner Anschauungsweise, die Lehren derselben in den Abgrund seiner Consequenzen zu ziehen. Was die Fehlbildungen in den Anschauungssystemen der idealistischen Denker anbetrifft, so sind das eben so viele Abweichungen von der Anschauungsphilosophie, wie sie seyn sollte. Die Ueberspannung bei Fichte, die Unklarheit und das Schwankende bei Schelling, die willkürlichen Machtsprüche und der haltlose Hintergrund des Hegelschen Idealismus sind keine kräftigen Beweise gegen die auf die Idee des Absoluten zu gründende Wissenschaft selbst, wozu der Verfasser sie immer zu stempeln bemüht ist. Die Unmöglichkeiten, worin Fichte, worin auch Hegel sich verwickelte, begründen kein Verdammungsurtheil gegen den speculativen Monismus überhaupt. Daß man das Zeitliche, das geschichtlich Wirkliche nicht aus Begriffen deduciren kann, wer möchte daran zweifeln? Wenn idealistische Denker etwas der Art zu thun vermeinten, so haben sie sich übernom-

men, wenn Schelling das Geschichtliche und das Ewige durcheinander mengt, so hat er sich selbst den Weg klarer Forschung versperrt. Dergleichen Mißgriffe gehören aber nimmermehr zum Wesen der Philosophie des Absoluten, sondern sind ihm entgegen. Es ist ein wohlfeiles Geschäft, die Wunderlichkeiten in den Schriften von Schelling, Steffens, Wagner, Oken, Stahl, Hegel, A. Müller, Görres, Fr. Schlegel, aufzutreiben, der Sache der Wissenschaft wird damit wenig gedient. Auch die bedeutenden unter diesen Herren haben gelegentlich ihren Fasching getanzt, wer mag dabei oder bei den Caricaturisten der Wissenschaft sich aufhalten? Uns erscheint die Kritik des Verfassers als eine herabziehende und den Begriff der Sache trübende, weil sie immer an den einzelnen Mißbildungen haftet, ohne zu merken, welches nothwendige und wesenhafte Ziel die unsere großen idealistischen und monistischen Systeme hervortreibende Speculation, trotz aller Mängel derselben, zu erstreben sich anschickte. Anstatt das höhere Ziel, nach welchem seit Kant in der deutschen Philosophie die Bahn eröffnet ward, — die Aufstellung eines organisch vollständigen Systems der Wissenschaft auf dem Grunde der Idee Gottes und in Vereinbarung der inductiven und deductiven Methode, zum Maaßstabe der Beurtheilung zu nehmen, läßt der Verfasser, da ihm das Verständniß dafür abging, die Hauptaufgabe der Philosophie des Zeitalters wieder fallen, er beurtheilt die philosophische Thätigkeit nach einem Standpunkte, den sie selbst zu überwinden berufen und auf dem Wege war, und verlangt, daß wir den Schritt, wodurch schon im Alterthum der menschliche Geist die Stufe der Wissenschaftlichkeit betrat, das Forschen nach den übersinnlichen Gründen und die Beziehung des Mannichfaltigen auf die Einheit des Grundprincips, wiederum zurückthun sollen, daß wir uns hinsichtlich des Wirklichen mit der Erkenntniß des Seyenden begnügen, ohne nach dem Weßhalb zu fragen (S. 57). Wenn solch ein Kehrt-um uns das Heil der Wissenschaft bringen soll, dann haben wir eine große Strecke lang den Krebsgang vor uns, der uns möglicher Weise abermals in den alten Kreislauf hinein-

führen dürfte. Außerdem finden wir das geschichtlich kritische Gesichtsfeld des Verfassers zu beengt, denn er übersieht den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie in der Bahn des systematischen Monismus und seiner Entfaltung, sofern er in den wichtigsten Punkten über Hegels Ausführungen bereits hinausgeschritten ist und nebst andern auch die Stahl'sche Rechtsphilosophie zu den Akten verurtheilt hat.

Wäre der Verfasser darauf bedacht gewesen, das der systematisch speculativen Philosophie zu Grunde liegende wahre wissenschaftliche Ziel hervorzuheben, anstatt, sich an die Mißbildungen klammernd, dieselbe in den Staub zu ziehen, so hätte er sich wohl überzeugen können, daß man in der menschlichen Vernunft immerhin eine ursprüngliche Erkenntnißquelle annehmen kann, ohne dem „Wahnwitz das factisch Vorhandene aprioristisch deduciren" zu wollen, (S. 62) zu verfallen. Das Geschichtliche allerdings ist nur aus individueller Erfahrung und deren Mittheilung zu erkennen; das Gebiet der nichtsinnlichen Wahrheit besteht aber neben der zeitlichen, und wenn der Geist nicht vernünftige Wahrheit in sich selbst schöpfte, so wäre ihm auch der klare Einblick in das Sinnliche und Zeitliche versagt. So lange man das leugnet, wird man über die sensualistisch gefärbte Reflexionsphilosophie, über den empirischen Rationalismus des gemeinen Denkens es niemals hinausbringen. —

In den Untersuchungen über das Verhältniß der theoretischen Philosophie zur Religion (S. 66 ff.) tritt des Verfassers zwiespältige und den höheren speculativen Trieb niederdrückende Denkweise grell genug hervor. Als Herbartianer verwirft er alle Systeme der Philosophie, welche die Gottesidee an ihre Spitze stellen. Die Philosophie, sofern sie Explication des Gottesbegriffs seyn will, schilt er Pantheismus und „Organismomanie, die faule Frucht des modernen Spinozismus" (S. 74). Nach ihm soll der Gottesbegriff gar nicht von der Art seyn, um uns, wie es mit den materiellen Dingen und dem Ich der Fall sey, zur Anerkennung seiner realen Gültigkeit zu nöthigen, für ihn besitzt dieser Begriff gar keine reale

Füllung. Viele Menschen, heißt es, denen der allgemeine Charakter der Vernünftigkeit nicht abzusprechen sey, leugnen das Daseyn Gottes, wie sollte man auch sonst bei gesundem Geiste für das Daseyn Gottes Beweise gesucht haben? Wer sucht nach einem Beweise für das Vorhandenseyn der Sonne? Fürwahr eine lustige Vorstellung der Umkehrphilosophie, deren Sinn dahin geht: man kann vernünftiger Weise Beweise für das Daseyn Gottes nur unter der Bedingung suchen, daß es auch vernünftig ist, Gottes Daseyn zu leugnen. Man sollte aber sagen: Beweise für das Daseyn Gottes sucht der denkende Mensch, so lange er darüber noch zu keiner befriedigenden Klarheit und Gewißheit gelangt ist, der Mangel dieser Klarheit und Gewißheit beraubt ihn jedoch nicht des allgemeinen Charakters des Vernunftvermögens, und selbst die an sich vernunftwidrige Leugnung des Daseyns Gottes hebt diesen Charakter nicht auf, weil er das Vermögen einschließt, jenen Irrthum, als eine einzelne Verkehrtheit, wieder zu überwinden. Welch zweifelhafte Rolle spielt doch die menschliche Vernunft in jener alleinseligmachenden s. g. exacten Philosophie! Wird man auch für den pythagorischen Lehrsatz nur Beweise suchen dürfen, wenn es auch vernünftig ist, ihn zu leugnen? Nicht wahr, ob leugnen, oder nichtwissen, das macht keinen Unterschied? Wir dürfen nur fragen, wo es auch vernünftig ist abzuleugnen.

Der Verfasser behauptet weiter, daß das Verhältniß zu der Religionsphilosophie für die verschiedenen philosophischen Disciplinen völlig indifferent sey (S. 74); insbesondre sey es eine Verkehrung der richtigen Ordnung, wenn der Rechtsphilosophie eine theologische Grundlage gegeben werden solle, da jene vielmehr, als Theil der Ethik, eine Grundlage der Religionsphilosophie bilde. Er würde Recht haben, in den philosophischen Disciplinen würde die Einführung des Gottesbegriffs ein ungehöriger Aushängeschild seyn, wenn uns nicht die Vernunft selbst, wissenschaftlicher Weise, zur Anerkenntniß des Gottesgedankens nöthigte. Wie es ein oberflächliches Geschwätz ist zu sagen, daß Atheismus vernünftig sey, da er doch der Ver-

nunft das Haupt abschlägt, so ist es auch eine seichte und leichtfertige Behauptung, das Verhältniß der weltlichen Wissenschaften zu der speculativen Theologie für gleichgültig zu erklären. Zwar soll, darin sind wir mit dem Verf. einverstanden, auf heuristischem Wege das Wissenschaftsgebäude von unten angelegt und errichtet werden, am besten, ausgehend von der Selbsterkenntniß; auch soll man die weltlichen Wissenschaften in ihren eignen Kreisen selbstständig bearbeiten. Nur ist damit nicht Alles abgethan. Was ist denn die bewegende Seele, was ist die hebende Kraft in dem heuristisch vorschreitenden Forschungsgange? Nichts anders, als die Frage nach der Wahrheit der Grundidee Gott, auf die überall jene Wissenschaften, um vollendet zu werden, Bezug haben, die sie fordern, als ihr letztes Ziel, als letzte Verbürgung ihres Inhaltes. Namentlich gilt dies im Ethischen, zur Ueberwindung des Satzungsglaubens sowie des Subjectivismus und der bloßen Gefühlsmoral, die nicht selten der Wahrheit, Freiheit und Sittlichkeit abtrünnig werden und ihr feindlich entgegenstehen. Die Wissenschaft des Endlichen wird nicht wahrhaft abgeschlossen ohne den theocentrischen Schlußstein. Es soll daher auf den analytisch-inductorischen Aufbau der philosophischen Wissenschaften die synthetisch-deductive Entwickelung folgen, die nicht eine bloße „Erzählung" ist, wie der Verf. wähnt, sondern die systematische Begründung, Erweiterung und Befestigung des Erkenntnißganzen, wodurch auch die gesammte Ausbeute des inductiven Lehrganges erst in das Licht voller wissenschaftlicher Bedeutung gestellt wird.

Im Fortgang seiner Polemik behauptet der Verf. die Unverträglichkeit des Idealismus und der ihm verwandten Denkweisen mit dem Begriff eines persönlichen Gottes. Die Unklarheiten und symbolisirenden Ausschweifungen Schelling's, sowie die pantheistische Verschwommenheit des Hegelthums, namentlich in Betreff des Grundproblems der Persönlichkeit, beweisen indessen nicht, was der Verf. behauptet. Bei Hegel ist, schon aus der Erbschaft von Fichte her, der Begriff des Absoluten selbst mangelhaft gefaßt. Die wahre Philosophie des Absoluten hat aber

der Persönlichkeitsidee, die lange im Dunkel geblieben ist, ihr volles Recht zu geben. Persönlichkeit ist eine Vernunftidee, nicht eine bloße Vorstellung im Hegel'schen Sinne des Wortes. Schelling hat nachmals, es haben neben ihm andere, vorzüglich Krause, sich ernstlich um die Klarstellung jenes Begriffs bemüht. Für Schelling's „gewordenen" Gott wollen wir kein Wort einlegen; das ist eine Verbildlichung, die zu der Vernunftforderung der absoluten göttlichen Persönlichkeit übel paßt. Ohne Zweifel, alles Werdende und Gewordene ist ein bedingtes. Was den Hegel'schen Idealismus anbelangt, so haben wir unsrerseits nie daran gezweifelt, daß seine Consequenzen in den negativ zersetzenden und subjectivistisch-atheistischen Neigungen, in der nagenden und verflachenden Kritik und dem ungeschichtlichen Abstractionstaumel der Jüngern zu Tage gekommen sind. Es wäre aber geradezu verkehrt, wenn man, wegen dergleichen Sünden des Hegelthums, die Idee der göttlichen Persönlichkeit und den Begriff des Unterschieds der Weltwesen von dem göttlichen Urwesen und des Verhältnisses des Menschen als Person zu Gott als Person, den monistischen und organischen Systemen der Philosophie als solchen absprechen wollte. Ueber die Mißgestalten des älteren Idealismus ist denn doch der philosophische Theismus jetzt längst hinausgekommen. Der theistische Monismus fordert innere Gliederung, Unterscheidung und Beziehung; durch die Idee der göttlichen Unbedingtheit und Unendlichkeit und der göttlichen Urwesenheit bewirkt er eine Vereinbarung des Begriffs des transscendenten und des immanenten göttlichen Seyns; der Theismus ist sowenig unverträglich mit der Religion, daß er vielmehr deren Grundlagen wissenschaftlich ausspricht. Man wird nicht Pantheist, wenn man Gott als das Eine und höchste Princip, sachlich und erkenntlich, für das ganze Weltall setzt, weniger kann Gott doch nicht wohl seyn. Gott ist Grund und Ursache für die, die Gesammtheit der endlichen Wesen in sich begreifende, Welt. Freilich mit dem Verf., nach seiner Manier, die Gegenstände der Kritik über's Knie zu brechen, werden wir uns schwerlich sobald verständigen, solange wenigstens nicht, als ihm der formale Nomi-

nalismus der Herbartischen Schule als einziges Gesetzbuch gilt. Seine Kritik, womit er darthun möchte, daß die speculirende Vernunft zu den Grundsäulen der Speculation überhaupt nicht gelangen könne, würde auf unseren Muth und unser Vertrauen in die Wissenschaft starrmachend, gleich dem Medusenhaupt, wirken, wenn das Gefecht seiner Polemik, in dem er sich von vorn herein immer außerhalb der Speculation, auf den Sand der abstracten Logik, stellt und dann natürlich behauptet, man könne gar nicht im Land der Speculation Wohnung nehmen, uns mit ernstlicher Gefahr bedrohete. Es ist uns nicht entgangen, daß seine Schläge massenhaft auf sämmtliche in der Idee des Absoluten gegründete Lehrgebäude zielen. Wie im Fluge, möchte er ganze Systemreihen in's Nichts dahinraffen. In dieser titanischen Weise hat er es mit Krause und mit Baader leicht genommen, um beide zu einem polyphemischen Frühmahl, auf Einen Griff, sich zu Gemüthe zu führen. Indessen sind die philosophischen Leistungen beider Denker zu hervorragend und bereits genugsam von Urtheilsfähigen gewürdigt, als daß die kritische Keule des Verf. sie umbringen dürfte *). Insbesondere hat die Krause-sche Schule in dem Gebiete der Rechts- und Staatsphilosophie mehr geleistet, als nöthig ist, um über die Unfruchtbarkeit und Inferiorität der Ansichten, woran der Verf. sich noch hält, keinen Zweifel zu lassen. Im Uebrigen genüge hier die Erklärung, daß sämmtliche Einwürfe des Verf. gegen die Krausesche Philosophie (S. 96 f.) theils auf Mißverständnissen, theils auf unbefugten Unterstellungen und Auslegungen, der Lieblingswaffe des Verf. auf dem ganzen Felde seiner Polemik, beruhen.

Das Grundübel in des Verf. Denkweise, der mehrfach gerügte Zwiespalt, steigert sich am höchsten bei seiner Vergleichung der christlichen Religionslehre mit der Metaphysik. Er ist bemüht, beide schroff auseinanderzuhalten und hat allerdings ihren Unter-

---

*) In Betreff der Baader'schen Lehre weisen wir hin auf die treffliche Entgegnung: „Beleuchtung des Angriffs auf Franz Baader in Thilo's Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre."

schied derweise gespannt, daß es nur noch eines leisen Anstoßes auf der Seite des natürlichen Vernunfttriebes bedarf, um den Umsturz des von ihm widernatürlich abgemachten Vertrages zwischen beiden herbeizuführen. Die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, eine der christlichen Grundannahmen, wird für eine alles Wissen und Begreifen übersteigende erklärt. Nun, dann wird man am besten von einer so gefaßten Lehre Umgang nehmen. Allein nach dem Verf. sollen die geoffenbarten Begriffe nicht Probleme der Metaphysik seyn. Sind etwa das geoffenbarte Begriffe, die gar nicht offenbar geworden sind, noch es jemals werden können? Was ist das für ein offenbarender Gott, der den Menschen die Wahrheit nicht lebendig aufschließt und zu geistiger Erfassung kundthut! Solche Geheimthuerei ist eine arge anthropopathische Unfertigkeit. Ein Gedanke, den der Denkende nicht ergreifen kann, ein unbegreifbarer Begriff, das ist eine schwere Pein und Last für die Intelligenz. Bei solchen quälenden Anerbietungen möchte man der Menschenseele den Ausruf: meine Blindheit gieb mir wieder! nicht verargen. Zwar der Verf. läßt andrerseits der Möglichkeit, eine vernünftige Einsicht in die Wahrheit der geoffenbarten Begriffe zu erlangen, doch wieder die Thür offen, was ihn aber nicht hindert, alsbald hinwiederum zu bemerken, daß das richtige Denken nicht bloß in die engen Grenzen der Metaphysik und theoretischen Philosophie eingeschlossen sey. Was helfen uns alle solche Behütungen und Verwahrungen! Ist die Metaphysik zu eng, so mache man sie weiter. Wir kennen nur einerlei richtiges Denken; es ist dasselbige, was in der Metaphysik und der ganzen Philosophie, der theoretischen und praktischen, gilt. Die Frage ist überall: ob denkbar, ob vernünftiger Weise faßbar, oder nicht. Was sich sonst in das Reich der Begriffe einschleichen will, ist eine üble Waare. Wir können es nicht läugnen, wie wir seit lange den Herbartianismus angesehen haben, so sehen wir auch des Verf. Schrift hart an den Abhang des verzweifelnden Zweifels sich stellen. Sie steht auf der Kante zwischen der Begriffsauflösung einerseits und dem Stillstand der wissenschaftlichen Forschung zur andern Hand. Sein

Ideengebäude ist mühselig aus Stücken verschiedenen Ursprungs zusammengeheftet, aber die Veranstaltungen, es zusammenzuhalten, werden der in ihm selbst angelegten Katastrophe nicht vorbeugen. Soll nicht die Metaphysik die Grundbegriffe der menschlichen Erkenntniß feststellen? Darf sie wohl ein Gebiet im Dunkel übriglassen, und zwar das der wichtigsten religiösen Begriffe, wo ihre Principien nicht gelten? Alles Glauben des Menschen muß vernunftgerecht seyn, wenn auch sein Inhalt nicht aus Vernunftforschung stammt. Die allgemeinen Vernunftbegriffe gelten als Grundnormen auch für das Thatsächliche, woran kein Beweis reicht, das wir erfahren und glauben, sie gelten ebenso für unser Ahnen, Wünschen und Hoffen. Aber: der Gläubige, heißt es bei dem Verf. (S. 102 f.), und der Metaphysiker haben verschiedenes Interesse. Nicht ganz verschieden, müssen wir einwenden; denn das Interesse an der Wahrheit und Vernünftigkeit in allen Stücken ist für beide das gleiche. Das persönliche Interesse der Erlösung von jeglichem Uebel, das den Gläubigen erfüllt, kann der Wahrheit nicht zuwider seyn, im Gegentheil würde es die Uebel durch Gleichgültigkeit gegen die Stimme der Vernunft noch vermehren. Das Doppelbewußtseyn, das der Verf. einzurichten sich angelegen seyn läßt, stellt freilich naiv die Ansicht hin: es sey durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, daß das auf beiden Wegen als wahr Gesetzte zusammenfalle. Wo bringen wir doch diese beneidenswerthe Anwendung vom Princip des zu vermeidenden Widerspruchs unter! Wie vermag man das Gewissen der Wissenschaft so tief zu beschwichtigen, um diese kostbare Heteronomie zwischen Glauben und Speculation auszuhalten! Mit vergeblicher Bemühung geht der Verf. darauf aus, die Glaubenslehre gegen die wissenschaftliche Prüfung abzusperren. Der Geist ist mächtiger, als der Ungeist. Der menschliche Denktrieb läßt sich nicht mit Brocken und zerstückelten Interessen abspeisen, er will das Licht nach allen Seiten hinströmen lassen, Klarheit, Einigkeit, Gänzlichkeit, Halt und Zusammenstimmung, wie innige Wechselwirkung, sollen in der Gedankenwelt nach allen ihren Theilen herrschen. Wir lesen bei dem Verf.: der christliche Got-

tesbegriff liege jenseits der Grenzen des metaphysischen Wissens aus folgenden Gründen: 1) er gehöre nicht zu den Begriffen, durch welche wir die Erfahrungsgegenstände unwillkürlich denken; 2) aus der Annahme des Gegentheils erhebe sich kein Widerspruch; es liege in den metaphysischen Begriffen keine Nöthigung, nicht einmal eine Hinweisung auf eine als Ursache vorausgesetzte schöpferische Intelligenz; dieselben nöthigen uns nicht, das Absolute als ein persönliches Wesen, und zwar als ein allmächtiges, weises, gütiges zu setzen; noch mehr: sie nöthigen uns auch nicht, ein einziges Absolutes vorauszusetzen, da es auf falschen spinozistischen Schein hinauskomme, daß ein Absolutes neben einem anderen Absoluten unmöglich sey; 3) es sey unmöglich, den Beweis zu liefern, daß gerade diese und keine andere Welt vorhanden sey, was doch nöthig wäre, um die Weltschöpfung durch Gott zu erkennen. Wir sehen, der Verf. macht es sich mit seinen Grundsätzen, auf seine Weise, ziemlich bequem. Daß in der Zusammenordnung und Wechselwirkung der Dinge, in der Gesetzmäßigkeit und Stetigkeit des Lebens, daß in der Endlichkeit und Beziehung der in unsere Erfahrung fallenden Wesen selbst für den Gedanken eine Nöthigung liegt, über die Sphäre des Endlichen sich zu erheben und zum Unendlichen und Unbedingten emporzublicken, was der innerste Trieb der Speculation seit dem Alterthum ist, davon ist bei ihm nicht weiter die Rede; auch die große Thatsache des Geistes und der Vernunft, der Erkennbarkeit der Dinge, des allgemeinen Erschlossenseyns der Welt für den denkenden Geist, bringt jene selbstzufriedene exacte Philosophie nicht aus ihrer apathischen Achtlosigkeit gegen die Grundideen der Vernunft heraus. Ihr ist es genug, einige Hülsen um den Kern der Dinge her abzulösen und zusammenzustücken, und den Kern selbst zu ignoriren. Rechnet sie doch ganz zuversichtlich mit Vorstellungen, die Selbsterhaltungen sind von Realen, die, obschon jedes von ganz einfacher Qualität, einander drücken; damit ist genug erklärt vom Schein, der auf ein Seyn hinweist, obschon wir von selbigen Realen die Qualität nicht kennen, auch nicht nach dem Woher, Wohin und Wozu zu fragen haben; das

würde zu den Ursachen führen, wohin zu gehen uns die Begriffe, vermittelst deren wir das Wirkliche denken, gar nicht veranlassen. Die Ursachen wohnen in jenen Abgründen, wo die „Mütter" des Götheschen Faust hausen, wo uns nicht nur Sehen und Hören, sondern auch das exacte Philosophiren vergeht. Wir finden nun aber thatsächlich auch bei den Philosophirenden den Gedanken von der höchsten, unbedingten, allwaltenden göttlichen Ursache. Der Verf. jedoch macht sich kein Bedenken daraus, diese Ursache auch wieder wie ein mangelhaftes Wesen vorstellbar seyn zu lassen und es denkbar zu finden, daß man mehrere Absolute neben einander setze. Sonst pflegt man einzusehen, und schon der alte Samier Melissos wußte das, daß zwei Dinge, indem sie sich ausschließen, gegen einander Grenze haben, und daß das Begrenzte endlich und nicht unbedingt ist. Von der Philosophie der Umkehr werden wir es noch lernen sollen, daß das Eine Unendliche und Unbedingte auch zwei bis drei oder viel mehrere Male seyn kann, und daß der Polytheismus eigentlich ganz vernunftgerecht ist. Wo man die Elementarbegriffe des vernünftigen Denkens so auf die leichte Achsel nimmt, wie läßt sich da eine wissenschaftliche Verhandlung führen? Wir fürchten sehr, daß solche Logik und Metaphysik die Umkehrung der Wissenschaften in der Richtung von Kopf zu Füßen bewerkstelligen werde. Es darf uns nicht überraschen, daß der Verf. auch den Zweckbegriff als emporleitendes Princip zur wissenschaftlichen Erfassung des Gottesbegriffs verwirft. Die Ansicht von dem Weltganzen, als einem zweckmäßig eingerichteten Organismus, ist nach ihm in wissenschaftlichem Betracht „völlig willkürlich und unberechtigt." Sollen wir ihm darauf erwidern, daß der Zweckbegriff nicht einmal im kleinsten Umfange, nicht bei einem einzigen lebenden Organismus, zu evidenter und fester Anwendung kommen kann, wenn er nicht zugleich für das weitere Weltganze gilt? Wie nach Kant zur Herstellung des gerechten Verhältnisses zwischen Verdienst und Glückseligkeit eine die ganze Natur weise und gütig beherrschende Allmacht anzunehmen ist, nicht anders können wir auch mit dem Zweckbegriff nur unter der Bedingung zurecht-

kommen, wenn wir ihm seine unbeschränkte Tragweite geben; es ist eben einer von jenen tiefsten und inhaltvollsten Begriffen, die mit zahllosen Strahlen auf die Eine Uridee, den Gottesgedanken, zurückweisen. Der Verf. denkt anders, da er bei Herbart den Beweis zu finden glaubt, daß keine causa finalis etwas vermag, was nicht im Gebiet der causa efficiens liegt. Eine sonderbare Trennung! Das „etwas vermögen" ist ja überhaupt Sache der causa efficiens, und es ist dasselbe Wesen, was Vermögen hat und dem der Zweck innewohnt, die Zwecksetzung und Zweckerfüllung ist nichts als eine bestimmtartige, nämlich die vernünftige, Form wirkende Ursache zu seyn.

Wir verlassen diesen Abschnitt, indem wir, ohne weitere Bemerkungen, diese Sätze des Verf. beifügen: „Jede Speculation in göttlichen Dingen, sagt er, ist falsch; es ist für uns durchaus unmöglich, die durch die christliche Offenbarung gegebenen Glaubensbegriffe in widerspruchsfreie Begriffe aufzulösen; der Begriff der göttlichen Persönlichkeit nach der christlichen Offenbarung enthält dieselben Widersprüche, welche der Begriff der menschlichen Persönlichkeit enthält; es ist vergebliche Mühe, den Glaubensinhalt begreiflich zu machen" (S. 108 ff.). —

In der Besprechung des Verhältnisses der theoretischen zur praktischen Philosophie (S. 117—176) begegnet uns dieselbe Herbartische Trennung dieser Theile der Philosophie, wie in den bisher angegebenen Beziehungen. Das menschliche Denken geht entweder auf das Seyende, oder auf ein Sollen; im ersten Fall ist es theoretisch, im andern praktisch. Nun läßt sich, wird gesagt, aus einem Seyn kein Sollen herausklauben, daher die Losreißung des Praktischen vom Theoretischen, also die Unabhängigkeit der ethischen Principien von der theoretischen Philosophie, indem jene bekanntlich bei Herbart aus den Gefühlsurtheilen des Beifalls und Mißfallens, also aus einer zwar allgemeinen, aber doch subjectiven Quelle geschöpft werden. Der Verf. verhängt auch in diesem Stück ein zersetzendes Gericht über die Nachfolger Kant's, welche die Trennung des Theoretischen und Praktischen aufhoben. Er nimmt das Seyn in

empirischer Weise, wo es freilich nicht tauglich ist, einer absoluten Forderung des Sollens den Ursprung zu geben, er verwirrt auch diese Frage durch die Unzulänglichkeit seiner die Untersuchung leitenden Begriffe. Von einer umfassenden Erkenntniß und Entwickelung des Seynsbegriffs und der Seynsarten, der realen, idealen und real-idealen, desgleichen von dem höheren Princip des Wesensbegriffs, ist bei ihm nichts zu finden. Es entgeht ihm, daß aus dem, was an sich ewiger Weise ist, aus dem Reich der göttlichen Zwecke und Gesetze, das in übersinnlicher Wirklichkeit besteht, und zwar zuhöchst nur daher, gewißlich eine Forderung an die zeitliche Wirklichkeit, an das Leben, ergeht, daß dort der wesentliche Urquell des Sollens liegt. Den Lehrsystemen, welche das Sollen auf Seyn und Wesen gründen, wirft er vor, daß sie die Macht als solche für das ethische Princip erklären, durch welche Bestimmung der Unterschied zwischen Gut und Böse aufgehoben werde, als ob das nackte Seyn und die Größe des Könnens, nicht aber die wesenhafte Güte selbst von denjenigen Systemen, welche die ethischen Grundbegriffe in der Metaphysik aufführen, an die Spitze gehoben werden müßte. Er findet den uralten Satz, der bei Schelling u. a. wiederkehrt: Sittlichkeit sey Gottähnlichkeit, von zweifelhaftem Werth, da er von dem Gottesbegriff abhänge, den jemand habe. „Ein Verehrer des Mars oder der Venus, sagt er, werde seine Ethik dadurch nicht besonders empfehlen, daß er behaupte, in ihr die gottähnliche Gesinnung darzustellen.“ Also nach dem Verf. heißt marsartig oder venusartig gesittet seyn, auch soviel als ein gottähnliches Leben führen. Heißt das ernstlich reden, oder spotten? Was will denn Gottähnlichkeit sagen? Nach des Verf. witzigem Einwurf wird man, wenigstens in Markoldendorf, auch die Religion für ein Ding von zweifelhaftem Werthe ausgeben müssen, da es allerdings einigen Unterschied macht, ob man an den Gott der Christen, oder an Baal sich hält. Es ist eben zu fragen, was wirklich Religion ist, wonach es denn nicht mehr so schrecklich erscheinen dürfte, in der Sittlichkeit, als der angestrebten

Gottähnlichkeit, die Bethätigung der religiösen Grundlagen des Gemüthes zu sehen.

Wir geben dem Verf. Recht, wenn er gegen die Schelling'sche Einmischung des Geschichtlichen in die Philosophie ankämpft. Der Hegelianismus ist gleichfalls nicht frei davon und scheint auch bei den Jüngeren kaum über geschichtliche Abstractionen, ohne tiefere Lebensauffassung, hinauszukönnen. Mit dem vollsten Rechte wird die im Geist geforderte Vorbildlichkeit der sittlichen Ideen betont, die als solche vom Geschichtlichen nicht abhängig gemacht werden dürfen. Andrerseits aber tritt der Nominalismus seiner Philosophie auch dabei hervor, indem er für die sittlichen Begriffe keinen wesenhaften Halt findet. Denn anstatt sie in ihrem letzten Grunde, in Gott, dem nicht nur die höchste Macht, sondern zugleich absolute Güte eignet, zu setzen, will er sie lediglich auf Gefühlsurtheile des endlichen Subjects zurückgeführt wissen, während diese selbst doch in dem Wesen Gottes, das zugleich absolut heiliger Wille ist, ihre letzte, ewige und objective Norm haben. Wir erkennen den Werth der Auslegung der aus reinem, begierdelosem Gemüth geflossenen sittlich schätzenden Urtheile völlig an, es sind einfache und unabweisliche Aussprüche unsres Vernunftgefühls. Nur ist dabei nicht stehen zu bleiben; wir müssen die theoretische Betrachtung noch zu jener ästhetischen Beziehung hinzunehmen, die Gegenstände des sittlichen Beifalls und Tadels müssen an sich, in ihrer wesentlichen Beschaffenheit und Begründung erkannt werden. Wenn wir es gutheißen, daß die ethischen Fragen zuerst für sich, nach immanenten Principien der Thatsachen des menschlichen Geistes, zu finden und zu entwickeln sind, so können wir uns doch nicht auf dieses allein beschränken, weil alle jene Principien, indem sie zusammengehören, auf einen gemeinsamen höheren Urquell hindeuten, auf das göttliche Wesen, und weil sie erst durch ihre Heimführung dahin in ihrer reinen Objectivität und Allgemeinheit, in ihrer ganzen Wahrheit und Geltung sich darstellen. Die Frage nach dem Ursprunge, welche der Verf. für gleichgültig ansieht (S. 289. 334 f.), betrifft nicht allein das leere Vorhanden-

seyn, sondern auch den Inhalt, die Bedeutung und den letzten Entscheidungsgrund des Wollens, so überhaupt über das Gute, wie insbesondere über das Rechte und Billige. Das Göttliche deutet auf Gott, stammt aus Gott, besteht in ihm und durch ihn. Wenn man in der Wissenschaft die Gottesidee fallen läßt, so bleibt vom Göttlichen nichts in ihr zurück. Der Mensch soll sich in keinerlei Weise verabsolutiren, weder wie es vormals der idealistische Pantheismus versucht hat, noch in einem ästhetischen Pantheismus, wohin die Herbartische Selbstherrlichkeit und Selbstverherrlichung der subjectiv-ästhetischen Urtheile über das Sittliche und der Aufbau der religiösen Begriffe auf dieser Unterlage folgerichtig führen würde. Die Consequenzen dieser pantheistischen Verwandtschaft werden nicht ausbleiben. Das Verhältniß zwischen Ethik und Religion wird in der Auffassung des Verfassers umgekehrt; in Beziehung auf den christlichen Glauben geht er soweit zu sagen: „entweder kein theologisches Princip der Ethik, oder kein christlicher Glaube!" (S. 163). Wie rächt sich doch an seinen Lehren die mangelhafte Metaphysik, zu der er hält, eine Metaphysik, worin der Begriff des Absoluten zerrüttet ist! In dem göttlichen Willen sieht er, in ethischem Bezug, bloße Macht. „Man sage wohl, führt er an, das Urwollen selbst sey Liebe, Gerechtigkeit u. s. w., allein in dem leeren Begriff eines absoluten Wollens der obersten Weltursache liege kein Grund, weshalb dasselbe nicht auch anders wollen könne" (S. 166. 337). Schlimm genug, wenn jener Begriff ein leerer ist. Soll aber die Kritik nicht ein beliebiges Umherfahren seyn, und die Wissenschaft nicht zum Gespött werden, so muß es als unstatthaft gelten, in solcher Weise verwirrende und mißdeutende Unterstellungen zu machen. Wenn man in dem Willen Gottes von dem göttlichen Wesen absieht, so hat man nicht mehr den göttlichen Willen vor Augen, man hat vielmehr einen Begriff zerstört und eine Oede geschaffen da, wo der menschliche Geist die Wurzeln der sittlichen Gesetze und der sittlichen Ordnung suchen muß.

Da der Nominalismus das Ewige nicht in seiner wesenhaften Wirklichkeit gelten läßt, so stellt er die Ethik und Rechts-

lehre in die Region der Subjectivität der Gefühlsurtheile. Ihm mangelt die Grundidee der menschlichen Bestimmung, und bei der hohlen Vorstellung des Persönlichkeitsbegriffs läßt er, was an sich im Menschen Ideales liegt, zerrinnen. Der Verf. bezeichnet die Persönlichkeit als einen an sich „dürren" Begriff, indem er sich gegen den Götzendienst, den Stahl mit diesem Begriff getrieben, ausspricht (S. 302). Er setzt die Persönlichkeit gleich dem Selbstbewußtseyn, dem nicht an und für sich eine sittliche Würde beigelegt werden könne. Es entgeht ihm, daß zur Persönlichkeit auch freie Selbstbestimmung nach einer inneren Norm des Guten, also den sittlichen Ideen, gehört, die namentlich als Selbstentscheidung, Selbstleitung und Selbstbeherrschung sich ausweist, so daß sie den Kern des sittlichen Vermögens in sich faßt. In den Angaben des Verf. über die ästhetische Beurtheilung des Willens, wohin er die letzten sittlichen Gründe verlegt, vermißt man den Grund und Maaßstab dieser Beurtheilung. Die billigenden und verwerfenden Urtheile sollen nach ihm selbst willenlos und ohne Rücksicht auf die Objecte als Bestimmgründe (S. 337), und dadurch sollen sie absolut und unparteiisch seyn. Aber der unparteiische Richter ist deswegen nicht der willenlose oder gleichgültige, sondern es lebt im Gemüthe des gerechten Richters das Gute und Rechte, wonach er urtheilt. Wie könnte er sonst dem Recht gemäß urtheilen? Der Verf. übersieht, daß die werthschätzenden Urtheile schon die Idee des Guten, als des unbedingt Werthvollen, den Inhalt des grundlegenden Urwillens, voraussetzen, weil sonst überhaupt keine sittliche Schätzung möglich wäre. Es kommt bei der Beurtheilung eines Willens vor Allem darauf an, ob er auf den rechten, guten Zweck geht; es reicht nicht hin zu sagen: das bloße Wollen und die Macht entscheiden nicht; wir müssen hinzusetzen: auch das Wollen des bloß Wohlgefälligen ist nicht das Letzte und Höchste, sondern das Wollen des an sich Guten.

Namentlich ist es bei dem Rechtswillen nöthig, auf den Zweck, der dem Willen seinen wahren Inhalt geben soll, Acht zu haben, denn die Vermeidung des mißfälligen Streites,

worauf Herbart und, ihm folgend, der Verf. alle Rechtsbestimmungen gründen will, ist ein bloßes Accidens und trifft nicht das Wesen der Sache, das, selbst künstlicher Weise, immer nur unvollständig und ohne den rechten Grund auf jene bezügliche Bestimmung, den Streit zu meiden, zurückgebracht werden kann. Der Streit ist mißfällig, weil er ein das Recht verneinender Zustand und dessen Verwirklichung hinderlich ist. Nun sollte man doch gradezu von dem positiven Begriff des Rechts ausgehen, wonach allein der Streit, als dem Recht zuwider, beurtheilt werden kann. Aus einem das Recht verneinenden Verhältniß läßt sich die Wesenheit des Rechts nicht entwickeln. Es ist durchaus unwissenschaftlich, die Idee einer Sache aus einem bloßen Accidens und einem ihr widersprechenden Verhältniß schöpfen zu wollen.

Der Verfasser, als Anhänger eines vorsichtigen Conservatismus, hat es in seiner Polemik besonders auf die s. g. angeborenen Rechte abgesehen; er bekämpft dies angebliche Radicalübel überall, bei Rousseau nicht minder wie bei Stahl. Ueberhaupt stellt er seine Rechtslehre, wonach alle Rechte positiv seyn und wesentlich unter die Form des Vertrags fallen sollen, dem eigentlichen „Naturrecht", nach der Begründung, die es von Puffendorf, Thomasius und Wolff erhalten und nach der ihm im modernen Liberalismus gewordenen Ausbildung, entgegen. Von der conservativen Devise, der wir bei dem Verf. mehrfach begegnen, sehen wir hier ab, nicht weil das Wort „conservativ" vieldeutig ist, sondern weil dergleichen zeitrichtliche politische Parteinamen nicht den Standpunkt der Philosophie, als reiner Wissenschaft, bezeichnen und ihr daher nicht ziemen. Die Philosophie sucht, auch soweit sie das Praktische in ihren Kreis zieht, eine rein ideale Erkenntniß, sie forscht nach dem ewig Wahren; in ihrer Anwendung auf die praktische Wirklichkeit ist sie meist, wenngleich nicht jederzeit, in der Lage reformatorisch aufzutreten; denn sie will das Wahre, Gute und Rechte ungetrübt und ganz und in der vollkommensten Form freier, stetiger, einstimmender und zum Höheren fortschreitender Entwickelung. Ihr Ansehen und ihre Aussprüche gründen sich nothwendig auf die Erkenntniß des

wesentlich und ideal Geforderten, welches wir in den Begriff der menschlichen Bestimmung fassen. In dieser liegen die Zwecke des Menschen und auf den Zwecken beruht die Rechtsidee. Als Idee geht dieselbe nicht bloß auf die thatsächlichen Lebensverhältnisse, sondern auf die idealen und unter Umständen zu schaffenden Verhältnisse zurück; darauf gründet sie ihre Anforderungen an das Leben. Das Recht entspringt nicht eigentlich aus dem Verhältnisse mehrerer Willen, die, in ihrer Aeußerung auf einen und denselben Gegenstand gerichtet, zusammenstoßen, so daß sie zu Vermeidung des Streits gegenseitig Verzicht thun und dann sich über die Sache vertragen müssen, sondern schon die Richtung eines einzigen Willens auf ein diensames Object für sich, noch ohne Zusammenstoß und Streit und ohne Hinblick auf dessen Möglichkeit, unterliegt der Beurtheilung nach dem Rechtsbegriff. Die Zurücktretung könnte möglicher Weise ein Aufgeben eines wahren, dem Verzichtenden selbst und ganz zukommenden Rechtes seyn und einen Verrath am Recht einschließen. Der aus einem Zusammenstoß erfolgende Streit aber soll nicht bloß deshalb vermieden werden, weil er uns mißfällt, sondern, von der an sich gültigen Rechtsidee angesehen, weil und sofern er der Setzung und Erlangung des Rechten in den Weg tritt. Das Rechte, das geschehen soll, tritt mit Anforderungen aus sachlichen Gründen hervor, welche Anforderung wir von der des bloßen Wohlgefallens und Mißfallens bestimmt unterscheiden. Der Kampf um eine an sich gerechte Sache hat übrigens auf Seiten des das Recht Erkämpfenden etwas Wohlgefallen Erregendes und es ist Pflicht und im Recht gefordert, sein gutes Recht nöthigenfalls zu erstreiten.

Unter angebornen Rechten sind diejenigen zu verstehen, die allgemein im Wesen des Menschen, seiner Lebensbestimmung nach, an sich ewiger Weise, begründet sind. Wer dies nicht anerkennt, der stößt die absolute sittliche Geltung der Rechtsidee um. Das Recht wird nicht erst heilig und verpflichtend gemacht, sey es durch Vertrag oder durch Gesetz, sondern es ist so an sich, durch das Wesen des Menschen, in dessen Wahrheit die

Normen und Anforderungen für das Leben enthalten sind. Der Vertrag ist eine bloße Form, deren Inhalt dem Rechte zuwider seyn kann. Bei dem Verf., nach dessen Vorstellung das Recht erst durch seine Positivität zu Recht werden soll, der, weil er an sich keinen gültigen Rechtsinhalt anerkennt — denn dem Nominalismus sind die Ideen an sich leer — bleibt die praktische Bedeutung der Rechtsidee durchaus prekär. Man soll nach ihm das Recht nach vorausgegangener Ablassung von dem streitigen Gegenstand oder, wie der Verf. zu sagen pflegt, nach „Ueberlassung," erst förmlich ausmachen. Aber was soll man denn ausmachen? Das, wodurch der leidige Streit vermieden werden würde, woraus sich denn eine gewisse „Präsumption" hinsichtlich des als Recht zu Bestellenden ergeben soll. Sodann, indem man zu der Rechtsidee, deren Gebiet selbst ein Doppeltes: Recht und Vergeltung befassen soll, die übrigen sittlichen Ideen: innere Freiheit, s. g. Vollkommenheit (die zwar, als bloß quantitative, ebenso wie bloße Macht, gar keine sittliche Bestimmung ist,) und Wohlwollen, hinzunimmt — denn die sittlichen Ideen bilden zwar im Herbartianismus kein Ganzes, da der Begriff des organischen Ganzen perhorrescirt wird, aber sie gehören doch zu einander — so erheben sich von Seiten der übrigen Ideen gewisse „Weisungen" für die Rechtsgestaltung, gleichsam ein guter Rath; denn mehr geht nicht an, da jede Idee sich streng an die Hütung ihres besonderen Gebietes zu halten hat (S. 355. 381 ff.). Diese „Präsumptionen" und „Weisungen" sind weder Fleisch noch Fisch, und beurkunden recht die Untiefe und das idealitätslose Sichabfinden der Herbartischen praktischen Philosophie. Entweder fließen aus den sittlichen Ideen entschiedene praktische Forderungen an das Leben, die wir einfach und aufrichtig Gebote nennen dürfen, oder was bleibt übrig? Die praktische Philosophie hat es nicht bloß mit der Beurtheilung vorgestellter Willensverhältnisse zu thun (S. 335 f.), sondern sie hat ihre Urtheile auch als Gesetze des Willens aufzustellen; sie spricht es aus, daß es sittlicher Weise nicht durch die bloße Stärke, sondern durch die

Güte der Sache und des Willens geboten und dem Leben auferlegt ist: das Recht zu verwirklichen, das reine und ganze Recht, entsprechend der Entwicklung des Menschen, und zwar in der wahren Form und angemessenen Gestalt. Mit dem Soll der Ethik ist in allen Theilen Ernst zu machen. Der Gedanke muß seinen Bund mit der That schließen, wogegen freilich die Weichlichkeit der ästhetischen Ethik sich wehrt. Das Leben kann und darf nicht zur Ruhe sich setzen, so lange der klaffende Widerspruch zwischen dem geschichtlich Bestehenden und dem urbildlich Geforderten nicht gehoben ist. In der Rechtsidee liegt nicht bloß ein Bild zu ästhetischer Beschauung und Erbauung, die höchstens zu freundnachbarlichem Rathe sich ermannt, sondern eine innere, regende, treibende und nöthigende Lebensmacht. So ideal dachte selbst Hegel, daß er die Idee als die lebende Seele in den Dingen faßte. Aber die matten Weisungen und Präsumptionen des Herbartianismus sind blasser als das Grau der Althegelschen Theorie. Aus der Rechtsidee und daher allein, als dem einzig wahren und gültigen Quell in uns, fordern wir ohne Widerrede das Recht und die gerechte Ordnung der Dinge, kraft ihrer schätzen wir das Vorhandene, sey es daß wir es erhalten und schützen, oder ändern und an seiner Stelle Neues und Besseres setzen wollen. Wir verirren uns deswegen nicht in Radicalismus, noch lassen wir einer revolutionären Theorie die Zügel schießen. Wir schützen, eben auch kraft der Rechtsidee, das Geschichtliche, sofern um der gesetzlichen Ordnung und um der gesunden und stetigen Entwicklung willen sein Bestand gewahrt werden muß. Die Positivität, als eine nothwendige Form des gemeinsamen und namentlich des öffentlich bestehenden und waltenden Rechts, hat ebendaselbst ihren Ursprung, woher die angebornen Rechte stammen. Die Heiligkeit einer gesetzlich errichteten Rechtsform unterscheiden wir wohl von und selbst in dem mangelhaften Inhalt. Der Verf. verwechselt das Naturrecht mit dem ungeschichtlich überstürzenden Radicalismus, wenn er in seinem Predigereifer gegen das, was er Revolution nennt, aus jenem die revolutionäre Nichtachtung

bestehender Ordnungen ableiten will (S. 300. 329. 354 ff. 377.). Es giebt übrigens Revolutionen von oben her, wie von unten. Die Positivität alles Rechts, die der Verf. lehrt, läßt indessen auch einem einseitig revolutionären Vorgehen die Thür offen. Denn das zu errichtende Recht soll nach ihm auf Grund einer freilassenden Verzichtung, die gegenseitig ist, festgestellt werden. Wenn nun die eine Seite gewaltsam übergreift, so hat sie die Grundlage des zu setzenden und folglich des zu erhaltenden Rechts hinweggenommen, es fehlen alsdann die ersten Bedingungen zur Uebung und zum Bestehen des Rechts, zur Vermeidung des Streits, und man wird offenbar von vorn anfangen müssen. Der Positivismus des Verf's. läßt das Recht, gleich der Vertragstheorie, aus einem den Streit beilegenden oder verhütenden Nachlassungsverhältniß beider Theile erzeugt werden und übersieht dabei, daß, wenn nicht das Recht an sich selbst ist und gilt, die Untreue des einen Theils, der dem Andern die Anerkennung seines Rechts versagt und sogar durch Beeinträchtigung den Anlaß zum Streit erneuert, den Boden selbst, worauf das Recht erstehen sollte und der es bisher trug, wieder aufhebt. Ein eingliediges Verhältniß ist ein Unding; im Vertragsverhältniß stehen die Rechte beider Theile unter dem Begriff der Bedingung, was Gegenseitigkeit einschließt. Es ist eine Selbsttäuschung des Verfassers, wenn er seine Theorie gegen die revolutionären Consequenzen so feuerfest ansieht, daß er damit das Stuart'sche Princip von der absoluten Unberechtigung des Volkes gegenüber einer treulosen Regierung so recht in's Trockne gebracht zu haben vermeint. In des Verf's. Princip liegt nicht die ewige Wahrheit und der wesentliche Bestand des Rechts, sondern die Beliebigkeit seiner Errichtung durch gemeinsame Willensanordnung zum Behuf des Friedens, folglich seine jederzeitige Auflösbarkeit durch die Wandelbarkeit der Willensverhältnisse und seine thatsächliche Zerstörung durch den thatsächlichen Rücktritt des einen Willens aus dem die Möglichkeit des Rechtszustandes bedingenden Verhältniß. Was die nothwendig zu fordernde Positivität der realen Rechtsbestimmungen anbe-

langt, so betrifft sie die Verhältnisse der Gemeinschaft in den engeren und weiteren Kreisen der gesellschaftlichen Sitte und Ordnung. Darin ist sie eine Bedingung für Freiheit und gesetzmäßige Bewegung und Entwicklung des Rechts selbst *). Indeß hat die Satzung gewisse Grenzen für ihre bindende Gültigkeit im Leben. Diesen Punkt hat der Verf. gänzlich außer Acht gelassen, da ihn sein beschränkter Gesichtskreis davon ausschloß. Das Recht in der zeitlichen Wirklichkeit setzt und entwickelt sich nach den in der Geschichte herrschenden Bildungsgesetzen. Gesetze und Einrichtungen befestigen sich, dauern und gehen vorüber, gleich anderen Formen und Werken unsres Lebens. Aber in diesem Fortgang bleiben an sich unveräußerliche Rechte mit beständiger, unveräußerlicher Gültigkeit, Rechte, die nicht erst durch Satzung zur Geltung gebracht zu werden brauchen und gegen die keine Satzung geltend gemacht werden darf; es sind Rechte von unbedingter Selbstsetzung, die im Namen der göttlichen Wahrheit, ohne Weiteres, mit nicht abzuweisender Oberherrlichkeit in's Leben und in alle geschichtlichen Verhältnisse

*) Ein Artikel von Dr. A. Geyer in der „Oesterreichischen Vierteljahrsschrift für Recht- und Staatswissenschaft," VII. Literaturbl. S. 70 ff., worin rechtsphilosophische Schriften von Schilling, Trendelenburg, Röder und die Schrift von Thilo besprochen worden, enthält denselben Irrthum, wie bei Thilo, als müßte aus dem Begriff unveräußerlicher Rechte eine Theorie des Umsturzes mangelhafter Rechtseinrichtungen folgen, während daraus vielmehr die Forderung einer geschichtlich angemessenen, gesetzmäßig bessernden und vervollkommenden Ausbildung folgt Der genannte Artikel ist in Bezug auf die Krausesche Rechtsphilosophie und auf Röder's Bearbeitung des Naturrechts mit Mißverständnissen und Mißdeutungen angefüllt. So schiebt der Recensent Rödern die Definition des Rechts als des Inbegriffs der vom Willen abhängigen Bedingungen der Sittlichkeit unter, während es sich nicht bloß auf die Sittlichkeit, sondern auf die Erreichung der ganzen menschlichen Bestimmung bezieht. Der Recensent wirft auf die Krausesche Rechtslehre den falschen Schein, als neige sie zum Socialismus, während doch zur Widerlegung des socialistischen und communistischen Unsinns grade die Fortbildner der Krauseschen Rechtsphilosophie, wie besonders in der neuen Auflage von Röders sehr gehaltvoller und gründlicher Schrift zu sehen, die beachtenswerthesten wissenschaftlichen Ausführungen gegeben haben.

desselben einstrahlen und das ihnen widersetzliche Unrecht, wie förmlich es sich auch eingenistet haben mag, mit demselben Fug tilgen, wie die Sonne das Dunkel auslöscht, bloß weil sie zu leuchten vermag. Es sind diejenigen Urrechte, kraft deren Geltung der Mensch überhaupt Rechtsperson ist, auf denen also der Grund der Möglichkeit des Rechtslebens, selbst des Streits zwischen Recht und Unrecht, beruht. Das schöne Wort: Menschenrechte sollte dafür geweiht seyn. Wir rechnen dahin die Anerkennung der Persönlichkeit und Freiheit des Menschen, so daß die Sclaverei, sofern sie diese Güter aufhebt, zu aller Zeit und allerwege unrecht und ungültig ist, in welchen Formeln sie immer bestellt seyn mag; sie tilgt an dem Menschen die Eigenschaft selbst, vermöge deren überhaupt eine rechtliche Bestimmung an und mit ihm, sey es für rechtliche Ansprüche oder Entäußerungen, errichtet werden kann. Alle Satzungen, welche über die Grenze der aus dem angegebenen Grunde niemals aufhebbaren Rechte hinausgreifen, sind von Haus aus nichtig. Wir fordern also zwar unbedingt die Aufhebung der Sclaverei, sofern sie eine den Menschen der persönlichen Rechtsfähigkeit beraubende Lage ist; es folgt aber daraus noch nicht, daß auch das Dienstverhältniß, das damit verbunden war, ohne Weiteres für gelöst erklärt werden müßte; denn ein gewisser Grad von Dienstbarkeit löscht nicht die Rechtsfähigkeit des Menschen aus und mag daher nach billigem Uebereinkommen, unter der Hut der staatlichen und sittlichen Gesellschaftsmacht, abgelöst werden. Durch jene im Wesen der Rechtsfähigkeit des Menschen gelegene Grenze aller Satzungsgültigkeit wird keineswegs dem Radicalismus das Wort geredet. Denn dieser, als doctrinärer Ultra, stößt die Grenze ganz um, überspringt alle Mittelglieder zwischen Idee und Wirklichkeit und verläßt überhaupt den geschichtlichen Grund und Boden, die lebendige Wirklichkeit selbst, innerhalb deren, unter deren Bedingungen, nach deren Vermögen und Entwicklungsgesetzen das Recht zu setzen und zu verwalten ist. Dagegen haben wir in obigen Bemerkungen eine der Grundbedingungen aufgezeigt,

welche für die sittliche und rechtliche Wirklichkeit der Menschen und für die Höherbildung des Lebens unabweislich vorausgesetzt werden. Der einseitige Positivismus des Vf's. stellt das Wesen des Rechts in den wichtigsten Punkten auf Schrauben. Wir bekennen ohne Einschränkung die unbedingte Heiligkeit des wahren Rechts und dehnen dieselbe natürlich auf die wahre Rechtsform, die Setzung des Rechts, aus, welche wesentlich zum Rechte gehört. Die Förmlichkeit allein aber kann den Inhalt nicht machen und nicht von außen anheften, was die Sache nicht in sich ist. Wir müssen den starr ausschließlichen Positivismus, der die zeitlich gesetzte Form zum Götzen macht, insonderheit in unseren Tagen bekämpfen, wo das Rechtsgefühl der Menschen schwach ist, wo man so sehr dazu neigt, das Recht nach Nützlichkeitsrücksichten, namentlich politischen, bald so, bald anders, zu beleuchten und zu bewilligen.. Wie leicht wird da das Rechtsgewissen zum Schweigen gebracht, indem man aus oberflächlich und unklar gefaßten Principien, voll engherziger Parteilust, selbstgefällig über das Recht abspricht! Gegenüber der Gleichgültigkeit gegen das allgemeine und billige Recht und dem Laster, um des Vortheils willen nach Gewalt und Gunst für sich und seine Genossen zu gehen, ist es Pflicht der Wissenschaft, das wahre Wesen des Rechts und seine innere Geltung klar und frei zur Anerkennung zu bringen. Nicht soll man das s. g. Naturrecht wegen seiner ihm noch anhaftenden Mängel ganz verwerfen, sondern man soll darauf bedacht seyn, den ihm zu Grunde liegenden wissenschaftlichen Gedanken in seinem wahren Sinne zu heben und seine richtige Anwendbarkeit zu zeigen; wie es in der Philosophie überhaupt darum zu thun ist, nicht sowohl ihren bisherigen Entwicklungsgang kritisch zu verneinen und abzubrechen, sondern vielmehr, an denselben anknüpfend, zu ihrer Höherbildung mitzuwirken.

Schliephake.

Die Gruppe des Laokoon von Dr. Ph. Jak. Wilhelm Henke, Prosector und Privatdocenten in Marburg. Mit einem Stahlstich. Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1862. 79 S gr. 8.

Vorstehende, auf anatomisch physiologischer Sachkenntniß beruhende und mit richtigem ästhetischem Urtheile anziehend geschriebene Studie ist die erweiterte Bearbeitung einer im Winter 1861 vor einem größern Publikum gehaltenen Vorlesung des Verfassers. Es ist darin von kritischer Beleuchtung anderer Ansichten nicht mehr aufgenommen, als zur Entwicklung der eigenen Anschauungsweise förderlich erschien. Nahe liegende kritische Excurse werden in den der Abhandlung angehängten Randglossen ausgeführt. Der archäologische Theil ist nicht mit derjenigen Genauigkeit, welche wir in der anatomisch-ästhetischen Betrachtung finden, sondern nur gelegenheitlich und nirgends eingehend behandelt.

Der Hr. Verf. leitet die Auffassung des kritischen Stillstandes im Schmerz aus den Stylgesetzen ab, welche die bildende Kunst, für das Auge arbeitend, im Gegensatze zur Poesie beobachten muß, weist nach, daß der dadurch zu erreichende Eindruck auf der Ruhe der Krisis beruht, zeigt dieses an dem Meisterwerke der Laokoongruppe und trägt die hier durchgeführte ästhetische Analyse auf die Darstellung derselben Wirkung in dem Gebiete der Dichtkunst über. Er zeigt, daß durch die bildliche oder plastische Ausführung nur das Ruhende, durch die dichterische des Wortes nur das Bewegte zur Darstellung kommen kann, findet hierin die Abgrenzung des Umfangs der beiden Kunstformen, der bildenden und dichtenden, da erstere das Schöne in der Ruhe, letztere in der Bewegung darstellt. Bei der Darstellung des Erhabenen im Schmerz hebt sich, wie er weiter entwickelt, dieser Gegensatz auf. Der höchste Ausdruck des Schmerzes ist ihm die Krisis. In dieser ist nämlich immer zugleich die Vorstellung der Ruhe und Bewegung eingeschlossen. Die Krisis erscheint als Stillstand im Widerstreit entgegengesetzter Bewegungen. Die bildende Kunst faßt dann die Ruhe als Pause auf zwischen der vorausgegangenen und nachfolgen-

den Bewegung. Es ist nicht der sich im Schrei, sondern im Seufzer offenbarende Schmerz im Laokoon aufgefaßt und dargestellt. Treffend heißt es S. 22 und 23: „So ist denn insbesondere auch die stark zusammengefaßte Respirationsanstrengung des Seufzens der natürliche Ausdruck des gewaltigen Ankämpfens gegen einen übermächtig drückenden Schmerz, und gerade hiefür ist die kritische Pause des Anhaltens der Spannung vor dem Ausstoßen der Luft höchst bedeutungsvoll. Sie ist der eigentlich bezeichnende Moment des Seufzers; denn wenn man das Ausstoßen desselben hört, so weiß man auch schon, daß er vorbei ist. Dadurch eben unterscheidet sich nun auch das Seufzen vom Schreien in seinem Verhalten der bildenden Kunst gegenüber, obgleich beide als modificirte Respirationen sehr ähnlich verlaufen. Beim Schreien ist der charakteristische Moment, der in der Wirklichkeit zumeist Eindruck macht, der des Ausathmens, also ein Moment der Bewegung, der Unruhe; er wirkt auf das Gehör und kann nicht von der Kunst dem Auge entgegengehalten werden; beim Seufzen ist es der des Anhaltens vor dem Ausathmen, also ein Moment des Stillstandes, der Ruhe, er läßt uns nichts hören, aber mit den Augen erkennen wir ihn im Leben und im Bilde in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und Größe. Ja es kann bei der großen Verwandtschaft beider Vorgänge in Einem Acte der Folge von Ein- und Ausathmen beides enthalten seyn. Derselbe Athemzug kann wenn er nach vollendeter Einathmung stillstehend angeschaut wird, noch als Seufzer erscheinen und hernach als Schrei endigend ausgestoßen werden. So lange sich die Verzerrung des Mundes noch nicht ankündigt, ist auch der Stillstand in voller Inspiration ein Seufzer, selbst wenn er in der Exspiration unmittelbar als Schrei abschließen sollte. Im Aushauchen würde der Seufzer ebenso unabbildbar seyn wie der Schrei. Im Stillstand ist er ein ruhiges Bild einer gewaltigen Erregung." Mit naturgemäßem und feinem Tact wird das Richtige und Unrichtige in den Urtheilen Lessings, Winkelmanns, Göthe's, Overbecks, Welckers, Vischers u. A. entwickelt. Es ist im

Laokoon die Ruhe der kritischen Pause im Seufzer dargestellt. Wir müssen uns, um den tragischen Eindruck zu erhalten, in die Lage des Leidenden versetzen (S. 31). Es zeigt sich in der Krisis die Erstarrung zwischen Streben und Leiden. Die Krisis ist nicht schön, sondern erhaben zu nennen, wird aber durch verwandte, schöne Eindrücke vorbereitet und aufgelöst (S. 41.) In der Laokoongruppe werden die nothwendigen Ergänzungen des Eindrucks der Krisis selbst durch die zu seinem Verständnisse und Genusse nothwendige Vorstellung des reinen Strebens und des reinen Leidens gegeben (S. 45). Die Lage, in welcher sich der Vater Laokoon kurz vorher befand, offenbart der größere Knabe, der noch mit scheinbarer Möglichkeit des Erfolgs gegen die Schlange kämpft, die Lage, in welcher sich Laokoon nach dem Moment der Krisis befinden wird, der kleinere Knabe in schon zum Tode sich lösender Spannung der Kräfte. Es wird nachgewiesen, daß auch bei fließender Darstellung in der Poesie in dem kritischen Ruhepunkte der höchste Ausdruck liege. Der Eindruck großer Tragödien wird immer in einer erhabenen Krisis zusammengefaßt (S. 57). Zum Belege werden Beispiele aus klassischen Werken gegeben. So wird das kritische Moment der Ruhe, welche die Mitte zwischen der leidenschaftlichen Bewegung vor und nach ihr innehält, in den Räubern, in Clavigo, Shakespeares Julius Cäsar, in Wallenstein, Maria Stuart mit vielem Geschicke entwickelt (S. 60—69). Die kritische Spannung, in die uns der Anblick des leidenden Laokoon versetzt, soll gelöst werden, ohne die erhebende Wirkung zu verlieren. Der als unendlich erscheinende Schmerz endigt zuletzt. Mit seinem Ende soll „die erhebende Wirkung in das Gebiet gerettet werden, in dem sie sich mit der Idee des Schönen zur Ahnung des Idealen verbindet.“ Schiller deutet dieses in dem berühmten, vom Laokoon handelnden Gedichte: Das Ideal und das Leben an (S. 72). Mit dem schwindenden Inhalte soll uns die Form des Eindrucks bleiben. Die Form, in welcher der Schmerz hier erscheint, ist eine „unendliche, über das Maaß des Gewöhnlichen hinaus liegende Macht.“ Wir haben

den Schmerz bei der Betrachtung überwunden, sind mit dem Unendlichen durch die in ihm liegende Macht in Berührung gekommen. Dieser Eindruck des Unendlichen bleibt uns im Bewußtseyn und in ihm erhalten wir einen höhern Maßstab unseres eigenen Willens. Aus „der krampfhaften Spannung des Seufzens" erhebt sich „das Gefühl der Ruhe in der unendlichen Größe des Geistes" (S. 73).

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Schiller. Drei Vorträge von Kuno Fischer. Zweite Ausgabe in einem Bande. Stuttgart, Verlag von Bruckmann. Frankf. a. M. Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1862, 87 S. VIII. u. 170 S. IV. u. 104 S. 8.

Die genannten Vorträge wurden einzeln im Drucke ausgegeben. Sie erscheinen in der vorliegenden Schrift zu einem Bande vereinigt, jedoch der Seitenzahl nach getrennt. Es bietet sich ein natürlicher Vereinigungspunkt für diese Reden durch denselben Gegenstand, welchen sie behandeln. Der durch seine Leistungen im Gebiete der Philosophie rühmlichst bekannte Herr Verfasser, welcher sie zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Veranlassungen in der Rose zu Jena hielt, schildert uns im ersten Vortrage (4. März 1857) Schiller im dichterischen Entwickelungsgange, vorzüglich als Dramatiker, im zweiten (10. März 1858) denselben als Philosophen und im dritten (30. Januar 1861) als Komiker.

Schillers poetischer Entwicklungsgang umfaßt eine der innerlich bewegtesten Zeiten der Weltgeschichte, das vorletzte Decennium des 18ten Jahrhunderts. Der Anfang desselben ist durch die Kantische Philosophie, das Ende durch die französische Revolution bezeichnet. Zwischen diese beiden Grenzpunkte fallen Schillers Wanderjahre. Auch in den äußern Kämpfen von Schillers Leben ist diese Zeit als dessen Entwicklungszeit zu betrachten. Denn der Dichter beginnt den

genannten Zeitabschnitt als Karlsschüler in Stuttgart und schließt ihn als Professor in Jena. Diese dichterische Entwickelungszeit hat einen „confessionellen Charakter." Schiller's Dichtungen sind mehr oder weniger „Selbstbekenntnisse."

Der Hr. Verf. nimmt als Ausgangspunkt in der Schilderung dieser Zeit Rousseau's Empfindungsweise, die „phantasirende Empfindung." Rousseau erscheint unserem Dichter im Anfange der genannten Periode als „Riese" gegenüber den andern Menschen als „Zwergen." Man muß aus Schiller's Wesen selbst seine dramatischen Charaktere jener Zeit erklären. Die Rousseau'sche Anschauung der Welt wird in Karl Moor nachgewiesen (S. 26 ff.). In ähnlicher Weise werden auch Fiesco (S. 36 ff.) und Kabale und Liebe (S. 47 ff.) als dramatische Selbstbekenntnisse des Dichters behandelt. In dieser dichterischen Entwickelungszeit wird „die Huldigung der Künste" das letzte Selbstbekenntniß genannt, das uns den Dichter darstellt, wie er gewesen und geworden ist.

Der zweite Vortrag zeichnet Schiller als Philosophen. Dieser führte Kant's Entdeckungen im Gebiete der Aesthetik weiter, indem er die Kluft zwischen den ästhetischen Begriffen der kritischen und der romantischen Schule, zwischen Kant und Schelling, ausfüllte. Auch ist das Genie des Dichters in unmittelbarer Verwandtschaft mit seiner ästhetischen Theorie. Was Schiller als Dichter war und seyn wollte, spricht sich in Schiller dem Philosophen aus. Während seine Lehr- und Wanderjahre seine dichterische Entwickelung bilden, wie sie sich in ihren Thaten, vorzugsweise den dramatischen Selbstbekenntnissen offenbart, so bereitet die Ruhe des akademischen Lebens in Jena dessen Meisterschaft vor. Die philosophische Thätigkeit des Dichters bildet demnach den Uebergang von der dichterischen Entwickelungszeit zur dichterischen Meisterschaft. Seine philosophischen Arbeiten umfassen fünf Jahre von dem letzten Jahrzehent des vorigen Jahrhunderts (1792—1796). Das letzte der philosophischen Periode vorausgehende dramatische Gedicht ist Don Carlos, das erste, das dieser Periode folgt, Wallenstein. Von seinen Gedichten

stehen am Eingang des philosophischen Zeitraums „die Künstler", am Ausgang „Ideal und Leben." Im ersten Gedichte philosophirt sich Schiller aus der Poesie heraus, im zweiten aus der Philosophie in die Dichtkunst zurück (S. 5). Er hat seinen Weg zur klassischen Höhe durch geschichtliche und philosophische Studien zurückgelegt. Er beginnt seine philosophische Periode mit Kant und geht am Ende derselben zu Göthe über. Die philosophischen Selbstbekenntnisse Schiller's, mit den dichterischen auf das Nächste verwandt, beschließen das Resultat der poetischen Entwickelung. Diese Bekenntnisse sind die philosophischen Briefe zwischen Julius und Raphael (1786—1789). Sie beginnen mit dem Zeitpunkt der „Resignation" und enden dicht vor „den Künstlern." Aus seiner damaligen Empfindung macht sich der Dichter eine Philosophie. Wie er in den poetischen Selbstbekenntnissen zuletzt die idyllische Empfindung opfert, so in den philosophischen die idyllische Philosophie (S. 19). In dem Satze Schillers: „Es muß eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an persönliche Unsterblichkeit auslangt, die auch auf die Gefahr der Vernichtung hin das nämliche Opfer bringt", liegt der erste Punkt, in dem der Dichter mit Kant zusammentrifft. Es ist der Begriff, die Auffassung des sittlichen Lebens, und doch ist er in diesen Briefen noch in keiner Weise von diesem Philosophen abhängig (S. 25). Der zweite Uebereinstimmungspunkt mit Kant zeigt sich schon in jener Zeit darin, daß auch nach des Dichters Dafürhalten unsere Kräfte erst untersucht werden sollen, ehe eine genügende Erkenntniß der Welt stattfinden kann. Schiller sagt: „Erst muß dir der Umfang deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe du den Werth ihrer freiesten Aeußerung schätzen kannst" (S. 30). Die philosophischen Briefe verpflichten uns zu einer doppelten Entsagung, zur Verzichtung des egoistischen Glücks im sinnlichen Weltgenuß und zum Aufgeben des Begreifens der göttlichen Schöpfung. Diejenigen Aufgaben, die uns dagegen lösbar erscheinen, sind die Sittlichkeit und die Kunst. Indem Schiller die Kunst unter den moralischen Gesichtspunkt stellt, beginnt seine philosophische Entwickelung mit

Kant. Das höchste Ideal ist das sittliche und die höchste Aufgabe der Kunst ist die Darstellung desselben (S. 53). In seinem Aufsatz über „Anmuth und Würde" vereinigt der Dichter den moralischen Standpunkt mit dem ästhetischen. Mit dem Begriffe der sittlichen Grazie entfernt sich Schiller von Kant (S. 74). Dieser dachte nur moralisch, Göthe nur ästhetisch. Schiller stellt sich in der genannten Abhandlung zwischen beide. Darum machte er es damals noch keinem von beiden recht (76). Nach Kant räumt unser Dichter der Natur zu viel, nach Göthe zu wenig ein. In den „Künstlern" erscheint die Schönheit nur erst als Vorstufe, als unvollkommenes Sinnbild des Guten, jetzt wird das Schöne die wahre und eigentliche Vollendung des Guten. So handelt es sich nicht mehr um die moralische, sondern um die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts. Schiller's Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen bilden seine höchste philosophische, von Kant emancipirte Anschauung. Die Gedanken darin sind im Werden, die Philosophie entwickelt sich. Es sind philosophirende Briefe, mit manchen platonischen Gesprächen hinsichtlich der Art und Weise verwandt, wie die Gedanken ihren Gang nehmen. Das Philosophiren ist nicht episch, sondern dramatisch (S. 79). Der moralische Gesichtspunkt verwandelt sich vor unsern Augen in den ästhetischen, das moralische Ideal wird ein ästhetisches. In der ersten Anlage ist der moralische, am Schlusse der ästhetische Standpunkt vorherrschend. Göthe schrieb über diese Briefe an Schiller (26. Octbr. 1794): „Wie uns ein köstlicher, unserer Natur analoger Trank willig hinunter schleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems seine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese Briefe angenehm und wohlthätig und wie sollte es anders seyn, da ich das, was ich für Recht seit langer Zeit erkenne, was ich theils lobte, theils zu loben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand?" (S. 97). Schiller vollendet in denselben den Schritt von dem kategorischen Imperativ Kant's zur ästhetischen Freiheit Göthe's. Der Aufsatz

über „naive und sentimentalische Dichtung" ist die durchgeführte Anwendung des ästhetischen Ideals, welches der Dichter in den Briefen entwickelt hat (S. 154 ff.). In den „Künstlern" hat Schiller das moralische Ideal dem menschlichen Leben entgegengesetzt. In dem Gedichte „Ideal und Leben", welches den Uebergang von der Philosophie zur vollendeteren Dichtkunst bezeichnet, stellt er das ästhetische Ideal als die Vollendung des Menschen dar (S. 157).

Der dritte Vortrag behandelt Schiller als komischen Dichter. Es verdient dieser geistvolle Vortrag um so mehr Beachtung, als auf den Dichter von dieser Seite noch in keiner Weise eingehend aufmerksam gemacht wurde, wir also in demselben die erste genauere ästhetische Arbeit dieser Art begrüßen.

Schiller soll hier nicht als „Lustspieldichter" dargestellt werden. Seine Lustspiele entstanden nach fremden Mustern italienischer und französischer Dichter. Es soll in des Dichters Dramen selbst das Originell-Komische oder das poetische Vermögen der komischen Behandlung entwickelt werden. Man begegnet im Laufe der Schiller'schen dramatischen Dichtkunst einer Fülle von komischen Wirkungen. Sie zeigen sich zuerst in den Räubern, zuletzt im Wallenstein. Seit Wallenstein verschwand in den späteren dramatischen Werken das komische Element (S. 6). Die Vermischung des Komischen mit dem Tragischen widersprach nämlich in jener Zeit seiner Vorstellung von der Reinheit der Kunst, der Sonderung der poetischen Gattungen (S. 7). Die Aufgabe besteht in der Untersuchung der Beschaffenheit der Schiller'schen Komik und ihres Zusammenhangs mit der tragischen Grundrichtung seines Geistes, mit dem Nachweise jener „Gegend seines Genies, aus welcher sein komisches Vermögen entsprang" (S. 9). Das Erhabene und Richtige werden einander gegenüber gestellt, die Leidenschaft als Beweggrund zur Satire, das Pathos als Quelle des Komischen betrachtet (S. 10—19). Hieran reiht sich die Entwickelung von Schiller's Pathos und Satire. Unter die Kategorie der heiß-spornartigen Satire werden Karl Moor in den Räubern und Stellen aus der Anthologie, unter

das Epigrammatische insbesondere die Xenien gestellt (S. 19—34). Hierauf folgt die Karrikatur, unter welche Hofmarschall Kalb in Kabale und Liebe gehört (S. 34—39). Besonders werden die naiv komischen Figuren hervorgehoben. Sie haben sämmtlich einen pathetischen Zug. Von diesem Grundton aus wirken sie komisch. Sie haben ein niederes Pathos, das seiner Natur nach die ernste und tragische Wirkung ausschließt. Sie hängen nicht von der Stimmung des Dichters ab, sondern sind durchaus selbstständig und in dem Pathos des Selbstgefühls gedichtet, das der Dichter in ihre Persönlichkeit hinein verlegt. „Giebt es nämlich für das menschliche Pathos von der niedrigsten Stufe bis zur höchsten ein Universalgenie, so war Schiller ein solches. Sein eigenthümliches Genie für das Komische ist nichts Anderes, als sein Genie für das Pathos; das Erste verhält sich zum Zweiten wie die Art zur Gattung" (S. 47). Als komische Spitzbuben mit dem Galgenhumor werden Spiegelberg in den Räubern und der Mohr in Fiesco, im bürgerlichen Genre der Musikus Miller, unter der Kategorie des Soldatenthums der Wachtmeister und der Jäger, der Pappenheimer Cürassier, die Tiefenbacher, der alte Tiefenbach, Isolani und die Markedenterin gezeichnet. Das soldatische Pathos in Wallensteins Lager gewinnt seine beste Wirkung durch den dramatischen Contrast gegen das fremdartige Pathos des Capuciners, wozu eine Predigt von Abraham a St. Clara die Anregung, aber nicht das Modell gab (S. 88 u. 89). Den Schluß bilden Deveroux und Macdonald. Wallenstein geht mit seinem Stern, dem Schicksal, die Soldaten mit der Fortuna. Treffend heißt es S. 102: „Der Abgott der Soldaten wird ihr Opfer. Dieselben Soldaten, die den Feldherrn noch eben vergöttert, werden seine Mörder. Dabei hat sich nichts geändert als die Lage der Dinge. Es ist darum dramatisch ganz r[illegible]ig, daß Schiller in den Mördern Wallensteins die Sol- [illegible]nnatur mit ihrem leichten Humor aufrecht erhalten und [illegible]halb die furchtbare Scene, die dem Morde vorangeht, ko- [illegible]sch gefärbt hat. Sie ist in der Ausführung ein Meister- [illegible]ck ihrer Art und zugleich das letzte Werk von Schiller's ko-

mischer Plastik.“ Die vielgestaltige Natur verschmelzt die Gegenstände in einander. Der dramatische Dichter muß daher die Macht des Tragischen mit der des Komischen verbinden, wenn er das ganze Wesen des Menschen darstellen will. Der größte tragische Dichter der Deutschen war auch in seiner Weise ein Komiker.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

(Druck von Ed. Heynemann in Halle.)

Die Modifikationen des naturwissenschaftlichen Atomismus,

und

Carl Hullman: Das Grundgesetz der Materie.

Ein Beitrag zur Erweiterung der rationellen Physik. Oldenburg. Druck und Verlag von Gerhard Stalling. 1863.

Von Prof. Dr. F. Harms.

Durch eine Fortbildung und Umgestaltung des Dynamidensystemes von Redtenbacher will die obige Schrift das sichere Fundament der „rationellen Physik" gewinnnen, wodurch die Physik zu einer „deduktiven Wissenschaft" erhoben werde. Redtenbachers Dynamidensystem ist eine Form der naturwissenschaftlichen Atomistik. Indem der Verf. eine wesentliche Aenderung des Dynamidensystems vornimmt, gelangt er zu einer anderen Form der naturwissenschaftlichen Atomenlehre. Dies veranlaßt uns die vorzüglichsten Modifikationen dieser Hypothese der Naturwissenschaften hier mit besonderer Anwendung auf die vorliegende Schrift hervorzuheben. — Die Ansicht, welche der Verf. über die Materie und ihre Kräfte geltend macht, ist wie wir zeigen werden, eine Wiederholung von Kants dynamischer Naturansicht, wovon unsere Schrift eine atomistische Interpretation giebt. Auf die Darstellung dieser beiden Punkte wird sich unsere Anzeige beschränken.

1.

Der s. g. naturwissenschaftliche Atomismus zeigt mannichfache Modifikationen, die zum Theil bei demselben, zum Theil bei verschiedenen Anhängern dieser Lehre sich finden, und wovon die eine Gestalt mehr in der einen, die andere mehr in einer anderen Disciplin der Naturwissenschaften zur Anwendung kommt. Es giebt daher in den Naturwissenschaften wohl viele atomistische Vorstellungsarten, aber kein gleichartiges System der Atomistik.

Vielfach dient die Annahme von Atomen in den Naturwissenschaften nur als Versinnlichungsmittel, um an sich nicht sinnliche Begriffe (der Kraft, der chemischen Mischung, der Cohäsion und Krystallisation) in der Phantasie vorstellig zu machen, wo alsdann der Begriff eines Atoms keine objective und metaphysische, sondern nur eine subjektive und methodische Bedeutung hat. Hierher gehört auch der Gebrauch atomistischer Vorstellungen als Rechnungsmittel. In diesem Sinne werden die Vorstelluugen von Atomen auch in unsrer Schrift angewandt. „Wir werden, sagt der Verf. S. 51, die Atome nur als Differentiale der Körper zu betrachten haben.“ Da die Atomistik als Rechnungs- und als Versinnlichungsmittel keine objektive und metaphysische Bedeutung hat, kann sie auch in dieser Gestalt mit jeder, auch der dynamischen Naturansicht ohne Störung verbunden werden. Die Atomenlehre in dieser Form, welche vielleicht die verbreitetste in den Naturwissenschaften ist, enthält gar keine Entscheidung der Frage nach dem Wesen der Materie, höchstens kann man sie als ein Vorurtheil für die Metaphysik der Atomenlehre ansehen, da man geneigt ist, das Versinnlichungs- und Rechnungsmittel, welches man stets gebraucht, als ein objektives Verfahren der Natur anzusehen, ohne daß doch das erstere das letzte nothwendig involvirt. Gegen die Atomenlehre als Versinnlichungslehre zu streiten, wäre in der That thöricht, auch geschieht ihre Bestreitung stets nur in der Voraussetzung, daß sie nicht bloß ein Versinnlichungsmittel sondern die Metaphysik der Naturwissenschaften ist.

Die zweite Gestalt der Atomenlehre in den Naturwissenschaften nennen wir den „naiven Atomismus.“ Er geht von der Annahme der Existenz der Atome wie von einer Thatsache aus, welche durch sich selbst gewiß und begründet ist, und überträgt die an der wahrnehmbaren Materie auf dem Wege der Induktion erkannten Eigenschaften derselben, ohne Rücksicht zu nehmen auf die in dem Begriffe eines Atomes, seiner Einfachheit und Unveränderlichkeit liegenden Bedingungen, auf die Atome selbst. Die Atome werden unbedenklich mit allen an der

wahrnehmbaren Materie erkannten Eigenschaften nach dem Bedürfnisse der Erklärungen, welche aus ihrer Annahme von den vorhandenen Erscheinungen gegeben werden sollen, ausgestattet, so daß die Atomenwelt nur das Spiegelbild der wahrnehmbaren Materie ist, welche alles was in dieser vorhanden ist, im verkleinerten Maaße verdoppelt enthält, weßhalb es auch Niemand verwundern kann, daß man aus der Atomenwelt das wieder entnehmen kann, dessen man zur Erklärung der gegebenen Phänomene bedarf. Um die Krystallisation zu erklären schreibt z. B. Wiener (Grundzüge der Weltordnung S. 38) den Körperatomen das Vermögen zu, nach verschiedenen Richtungen mit verschiedenen Kräften zu wirken, und überträgt damit nur auf die Atome, was an der Krystallbildung der wahrnehmbaren Materie erkannt worden ist. Ebenso betrachtet unsere Schrift den Aether als ein „elastisches Fluidum" und schreibt ihm „Elasticitätskräfte" zu, obgleich Niemand zu sagen weiß, wie der Aether, d. i. die Aetheratome flüssig und elastisch seyn können, da alle Atome wegen ihrer unveränderlichen Raumerhaltung und Gestalt nur fest seyn können. Allein man kümmert sich darum nicht und überträgt ohne die nothwendigen Bedingungen, welche eine Modifikation erheischen, nur die Eigenschaften der wahrnehmbaren Materie auf die Atome.

Wie die Existenz der Atome, so ist in diesem naiven Atomismus der Naturwissenschaften auch die Annahme der Realität des leeren Raumes bloß eine Thatsache, welche durch sich selbst gewiß und wahr seyn soll. Atome giebt es freilich nicht ohne leere Räume, welche die Ursache und die reale Bedingung ihrer getrennten Existenz, ihrer Beweglichkeit und ihrer verschiedenen Aggregationen sind. Man nimmt aber an dem Widerspruch, daß der leere Raum, in dem nichts ist und wirkt, eine Ursache oder eine reale Bedingung von Etwas ist, keinen Anstoß, weil Atome ohne leere Räume d. i. ohne eine an sich zusammenhangslose und getrennte Existenz keine Atome seyn können, da sie ohne leere Räume continuirlich (im Zusammenhange) den Raum erfüllen würden. Den Widerspruch in dem Begriffe ei-

nes realen leeren Raumes kann Niemand leugnen, dennoch schreibt man diesem unmöglichen Dinge doch objektive Existenz zu, welche man sogar meint empirisch nachweisen zu können.

Da es ohne leere Räume keine Atome geben kann, so wird die Atomenwelt auch nothwendig als eine an sich zusammenhangslose Menge oder als ein ursprüngliches Chaos gedacht, welches nicht durch sich selbst in Bewegung kommen kann und welches in sich selbst keinen Grund der Ordnung oder der Verbindungsformen besitzt. Die Bewegung und die Verbindungsformen der Atome werden aber ebenso wie die Eigenschaften der Atome aus der Erfahrung an der wahrnehmbaren Materie entnommen und nach dem Bedürfnisse der jedesmaligen Erklärung, welche die Phänomene erheischen, auf die Atome übertragen, wodurch aus dem Chaos von selbst eine geordnete, aus der an sich unbeweglichen Masse eine viel bewegte Welt wird, man erfährt nur nicht wie. Dieser naive Atomismus, der weder seine Grundannahme noch sein Verfahren begründet, ist eine bloße Glaubenslehre der Naturwissenschaften, ein Dogma, das aber doch noch mehrere Bekenntnisse in sich schließt, wovon wir hier noch einige namhaft machen wollen.

In den Naturwissenschaften giebt es theils einen qualitativen theils einen quantitativen Atomismus. Der qualitative stützt sich theils auf die Physik theils auf die Chemie, indem er nach den Thatsachen dieser Wissenschaften über die Cohäsion und die chemische Verbindung der Köper qualitativ verschiedene Atome annimmt. Die Erscheinungen der Cohäsion und der chemischen Verbindung sind von der Qualität der Materie abhängig und führen zu der Annahme, daß die Materie keine gleichartige — gleich dichte — Masse, sondern daß die Materie selbst verschiedenartig ist und die Räume daher verschieden dicht sind. Nach diesen Thatsachen, welche von der Atomentheorie völlig unabhängig sind, nimmt man Atome an, welche qualitativ verschieden und ihren Raum verschiedenartig erfüllen. Diese qualitative Verschiedenheit der wahrnehmbaren Materie, welche aus den Erscheinungen der Cohäsion in der chemischen

Verbindung geschlossen wird, wird durch die Annahme der Atome auch nicht erklärt, sondern nur auf sie übertragen. Die Atomenlehre kann ohne Zweifel keine größere qualitative Verschiedenartigkeit der Materie erklären, als sie in den Atomen schon angenommen hat. In der Specifikation der Materie liegt daher auch an sich kein Beweisgrund für die Gewißheit der Atomistik. Der qualitative Atomismus ist überdies eine Atomenlehre, welche nur einen Uebergang der Atomistik in die dynamische Naturansicht enthält, weil sie eine ungleichartige Raumerfüllung, welche nur dynamisch zu begreifen ist, annimmt.

Der quantitative Atomismus gründet sich direkt nicht auf die Chemie und Physik, sondern auf die Mechanik. Rein mechanisch sind alle materiellen Phänomene nur erklärbar, wenn alle Materie gleichartig ist oder, was jedoch nicht ganz dasselbe ist, wenn alle Atome ihre Räume gleichartig und unveränderlich erfüllen, selbst sie sich nur noch quantitativ, der Größe und der Gestalt nach unterscheiden. Wenn eine rein mechanische Erklärungsart durchgeführt werden soll, so muß man versuchen die Cohäsion auf die allgemeine Attraktion der Materie zurückzuführen und in der Chemie allein die Volumentheorie gelten zu lassen. Nicht bloß die Massenanziehung, sondern auch, wie man sich atomistisch, selbst hypothetisch ausdrückt. auch die Molekularanziehung d. h. die chemische Verbindung und die Cohäsion muß nach einem und demselben Gesetze, durch dieselben Kräfte geschehen, nach dem Gesetze daß alle Materie sich anzieht, direkt proportional der Masse oder Größe, umgekehrt dem Quadrate der Entfernung. Mit der Erfahrung stimmt indeß diese Annahme nicht überein, weil alle Materie wohl gleich schwer, aber verschieden cohärirt und verschieden chemisch verwandt ist. Die Cohäsion und die chemische Verwandtschaft aller Körper muß dieselbe seyn, wenn sie nur Funktionen der allgemeinen Attraktion der Materie seyn sollen. Diese Reduktion der chemischen Affinität und der Cohäsion auf die allgemeine Attraktion ist nicht durch die Erfahrung inducirt, sondern nur eine Consequenz des im Voraus als gültig angenommenen quan-

titativen Atomismus und der im Voraus als allein statthaft angenommenen mechanischen Erklärungsart im engeren Sinne. Der quantitative Atomismus muß daher auch die qualitativ verschieden erscheinenden Atome der Physik und der Chemie, welche sich direkt auf die Erfahrung stützen, wieder zusammengesetzt denken aus andern Atomen, welche ihrer Materie, ihrer Raumerfüllung und Qualität nach gleichartig sind und durch die Art ihrer Aggregation die scheinbare qualitative Verschiedenheit der Materie oder der Atome erster Ordnung für einen Zuschauer hervorbringen.

Auch unsere Schrift bekennt sich zu dem quantitativen Atomismus. An dem Dynamidensystem von Redtenbacher findet sie es tadelnswerth (S. 8.) daß dasselbe außer der allgemeinen Attraktion noch eine besondere physikalische und chemische Anziehung angenommen habe, da doch Alles sich aus der Annahme von zwei Kräften, der Anziehung und der Abstoßung, welche nach demselben oben angegebenen Gesetze wirken, erklären lasse, wodurch erst die im Weltall waltende wundervolle Harmonie und Einfachheit begreiflich werde. Mit der Erfahrung in Uebereinstimmung halten wir nun freilich diese Annahme nicht, räumen aber ein, daß der quantitative Atomismus der rein mechanischen Erklärungsart in sich folgerichtiger ist als die qualitative Atomistik, welche aber mit der Erfahrung mehr übereinstimmt. Denn wenn Atome wirklich als unveränderlich und als absolute Minima der Ausdehnung gedacht werden, so können alle Veränderungen die alsdann noch möglich sind nur quantitative, räumliche Veränderung in der Nähe und der Entfernung, der Stellung und der Lagerung der Atome seyn, und alle qualitativen, lebendigen und geistigen Veränderungen, wenn man nicht die atomistische Grundlage dualistisch mit einer anderen Metaphysik wechselt, nur als ein Schein aus den Gruppirungen der Atome für einen Zuschauer angesehen werden. Die qualitative Atomistik geht aber wie gesagt von selbst in eine dynamische Naturansicht über, weil sie die Atome nicht als unveränderlich und nicht bloß als absolute Minima der Ausdehnung

festhalten kann. Obgleich der qualitative Atomismus gegenwärtig in den Naturwissenschaften vielleicht mehr Anhänger hat als der quantitative, so tritt der letztere doch schon vielfach, so auch in unserer Schrift als die richtige Consequenz der Atomistik hervor, wodurch zugleich die Atomenlehre der Naturwissenschaften wieder zurückkehren würde zu dem antiken, griechischen Atomismus, der ein bloß quantitativer war. Der Unterschied würde dann nur noch darin bestehen, daß die naturwissenschaftliche Atomistik namentlich durch die Annahme von zwei Arten von Atomen, der Körper- und der Aetheratome, compliciter ist als die antike, während beide in ihren fundamentalen Annahmen und ihren Erklärungsarten aus denselben völlig übereinstimmen. Es würde denn auch nur noch die eine Frage nach der Gestalt der Atome unentschieden bleiben, ob sie eine runde, wie der Verf. meint oder eine eckige ist, was Redtenbacher meint, deren Entscheidung indeß vielleicht in alle Ewigkeit streitig bleiben wird.

Wir müssen nun noch eine Modifikation der Atomenlehre anführen, die auch in den Naturwissenschaften und ebenso in unserer Schrift sich findet, nämlich den halben oder dualistischen Atomismus. Die ganze und volle und einheitliche Atomistik ist die Korpuscularphilosophie oder der Materialismus, der aus den Ortsveränderungen und den Gruppirungen der allein stofflichen Atome alle Zustände und Veränderungen der elementaren wie der lebendigen und der geistigen Natur meint herleiten zu können, und gegenwärtig eine mehr wissenschaftliche Darstellung in Wiener's „Grundzügen der Weltordnung" gefunden hat, während die populären Schriftsteller dieser Weltanschauung fast ebenso desultorisch zu Werke gehen wie ihr Urheber, Ludwig Feuerbach. Wiener's Grundzüge enthalten außerdem noch eine andere Modifikation der Atomenlehre, da sie zwischen den Aether- und Körperatomen nicht eine gegenseitige Anziehung, wie es meistens geschieht, sondern eine gegenseitige Abstoßung annehmen. (a. a. O. S. 39.) Unsere Schrift lehrt nur den halben oder dualistischen Atomismus, denn „in den organischen Körpern walten nicht allein die Kräfte der unorganischen

Natur" (S. 13); sie scheint also hierfür eine andere Metaphysik zu postuliren als die korpusculare quantitative Atomistik, deren ausschließliche Gültigkeit auf das Gebiet der unorganischen Natur beschränkt bleibt.

Der halbe oder dualistische Atomismus suchte die Einseitigkeiten in der consequenten Durchführung der korpuscularen Atomistik durch die Annahme der Schöpfung der Atome, einer ursprünglichen und finalen Ordnung derselben, und der Selbständigkeit der Geister zu ergänzen; und verwirft daher die Annahme der Ewigkeit der Atome, des Chaos und der Körperlichkeit des Geistes. Diese Ergänzungsstücke aber, welche die Einseitigkeiten der korpuscularen Atomistik abwehren sollen, die Annahme der Schöpfung, einer ursprünglichen und finalen Ordnung, der Selbständigkeit lebendiger und geistiger Wesen, enthalten eine solche Umgestaltung der Grundbegriffe der Atomistik, daß es stets zweifelhaft ist, ob man es hier mit der Atomenlehre bloß als Versinnlichungsmittel oder als Metaphysik zu thun hat, da durch die Ergänzungstheile alle fundamentalen Bestimmungen der Atome, ihre Einfachheit und Unveränderlichkeit, ihre zusammenhangslose und getrennte Existenz, ihre rein stoffliche und mechanische Natur, völlig problematisch werden und man daher nie weiß, was man mit einer solchen zwiespältigen Lehre, die überall in ihr Gegentheil übergeht, anfangen soll. Denn dieser Dualismus kann zugleich die stofflichen Atome idealistisch als zusammengesetzte Erscheinungen bloß geistiger Substanzen, die unveränderlichen Atome als entstanden und veränderlich, die durch leere Räume zusammenhangslose Menge derselben als ein geistvolles und harmonisches Ganzes betrachten, wie er aber auch andrerseits wieder die andere Seite der Atome geltend machen kann. Seine Atomenlehre ist daher mehr ein Problem als eine Lösung, und er selbst nur ein Schweben zwischen entgegengesetzten Annahmen, wobei es erst durch eine endliche Entscheidung sich bestimmen läßt, was als Wahrheit und was als Schein, was als Metaphysik und was als bloßes Versinnlichungsmittel gelten soll. Gelehrt worden ist dieser halbe

oder dualistische Atomismus zuerst durch Gassendi, der gegenwärtig durch die Herbartische Philosophie eine Unterstützung gefunden hat, da sie es möglich macht die theoretische oder metaphysische (atomistische) Erkenntniß der Welt durch eine s. g. ästhetische zu ergänzen und zu verbessern. Dieser Dualismus besitzt aber auch außerdem seine Vertreter.

Der naturwissenschaftliche Atomismus ist also jedenfalls keine einheitliche Lehre, vielmehr sind fast alle Modifikationen der Atomenlehre in den Naturwissenschaften vorhanden, indem die Atome bald bloße Versinnlichungs- und Rechnungsmittel sind, bald Qualitäten, welche in Dynamik umschlagen, bald problematische Atome, die hinterher geistige Wesen sind, bald absolute Minima der Ausdehnung von unveränderlicher Raumerfüllung und Gestalt. Man ist aber auch nicht berechtigt eine dieser Auffassungen als den naturwissenschaftlichen Atomismus zu proklamiren, da grade nicht bloß eine, sondern sehr verschiedenartige atomistische Vorstellungsarten in den Naturwissenschaften vorkommen. Die Atomenlehre ist gar kein Lehrsatz irgend einer Erfahrungswissenschaft, deren consequente Ausbildung sie beschäftigte, sondern an sich ein Lehrbegriff der Philosophie, für die Naturwissenschaften aber nur eine Hypothese. Es folgt hieraus aber zugleich auch, daß einerseits die Naturwissenschaften gar nicht s. g. reine Erfahrungswissenschaften sind, da die Philosophie der Atomistik in ihnen überall angewandt wird, und daß andrerseits nicht bloß atomistische Vorstellungsarten in ihnen vorhanden sind, weil die qualitative Atomistik in eine dynamische und die dualistische und problematische Atomistik in eine idealistische Naturansicht sich verwandelt. Die corpusculare quantitative Atomistik der reinen und ausschließlich mechanischen Naturerklärung, welche vorzüglich diesen Namen zu führen berechtigt ist und in der That eine Metaphysik ist, ist nur eine Modifikation der naturwissenschaftlichen Atomenlehre (cf. das Ref. Philosophische Einleitung zu der: Allgemeinen Encyklopädie der Physik hrsg. v. G. Karsten, Leipzig Leopold Voß.). Wir werden jetzt die Gestaltung dieser Hypothese, welche im

Besondern die obige Schrift bezwecken soll, nach ihren Grundzügen hier zur Darstellung bringen.

2.

Das erste Kapitel unserer Schrift giebt eine geschichtliche Uebersicht über die Entwicklung des Begriffes der Materie. Als die Momente, welche zur richtigen Auffassung von dem Wesen der Materie führen, hebt der Verf. folgende hervor. Eine Aenderung in dieser Auffassung tritt ein mit Newton, „der zuerst der Körperwelt eine große allgemeine Eigenschaft verlieh," indem er die allgemeine Attraktion der Materie und das Gesetz ihrer Wirksamkeit erkannte. Von Descartes geht die Annahme „einer allverbreiteten, repulsiven Materie" aus, die den ganzen Weltraum erfüllt und deren Transversalschwingungen die Lufterscheinungen in unseren Gesichtsnerven hervorrufen (S. 4). „Mit Dalton's Atomentheorie wird die erste richtige Idee von den innern Kräften in deren innigem Zusammenhange (von dem inneren Bau der Körper) dargelegt (S. 6). Dazu fehlte nun aber noch der Abschluß, nämlich eine richtige Ansicht über das „Kräftesystem" welcher von Redtenbacher in seinem Dynamidensystem angebahnt, jedoch noch nicht richtig durchgeführt sey, und der nun durch die Schrift des Verfs. durch eine Reduktion der Kräfte und die Angabe des Gesetzes ihrer Wirksamkeit, worüber Redtenbacher's Vorstellungen noch sehr mangelhaft seyen, geschehen soll.

Diese Aufgabe sucht der Verf. im zweiten Kapitel: „Die Materie und ihre Kräfte" zu lösen. Er will Alles zurückführen auf die beiden Kräfte der allgemeinen Attraction und der Repulsion, welche beide nach demselben Gesetze, dem der Gravitation, wirken (S. 24). „Es sind, heißt es S. 22, zwei entgegengesetzte Kräfte, die das Weltall in seiner Gesammtheit regieren und ordnen. Die Kraft als solche ist eine Eigenschaft eines von Masse erfüllten, räumlichen Punktes, eines Atoms, das in die Ferne wirkt, für sich nur Ursache ist, aber durch die Wirkungen anderer Ursachen, anderer Atome bewegt werden kann. Es scheiden

sich also die materiellen Punkte in zwei Classen, in solche, die Sitz der attractiven, anziehenden Kraft und in solche, die Sitz der repulsiven, abstoßenden Kraft sind. Die Summe der ersteren wollen wir mit dem bisher gebräuchlichen und sehr passenden Namen Körper-, die der zweiten Aethermaterie nennen. Beide Materien wirken also mit absolut gleicher, relativ entgegengesetzter Kraft in die Ferne. Was wird die Folge seyn müssen? Die Körpermaterie strebt vermöge der Attraction sich zu ballen, zu compacten Körpern sich zu vereinigen und, wäre sie sich selbst überlassen, in einen endlosen Körper sich zu sammeln und so die ewige Ruhe, das Gleichgewicht in sich zu finden. Die Punkte des Aethers stoßen sich dagegen gegenseitig ab, verbreiten sich in dem ganzen Weltenraume, erfüllen diesen als feines, elastisches Fluidum und finden ihr Gleichgewicht in der unendlichen Verbreitung, der Ausdehnung, und verharren in Ruhe, bis äußere mechanische Einwirkungen, Wirkungen anderer Atome (Attractionen?) sie daraus vertreiben."

Diese Auffassung von der Materie, welche der Verf. giebt, ist in der That nur eine Reproduction von Kant's dynamischer Erklärung des Begriffes der Materie aus den beiden bewegenden Kräften der Anziehung und Abstoßung, welche hier aber atomistisch interpretirt wird. Zwei entgegengesetzte Kräfte, sagt der Verf., regieren und ordnen das Weltall. Diese beiden Kräfte verlegt er in zwei Materien, „die attractive" und „die repulsive Materie", und diese werden wiederum in eine Vielheit von Atomen, „von mit Masse (sic) erfüllten, räumlichen Punkten" aufgelöst gedacht. Allein keiner dieser Kreise oder Materien bildet für sich die Materie; denn die „attractive Materie" würde für sich alle Materie „in einen endlosen" unausgedehnten „Körper" sammeln, auf einen Punkt reduciren und „so ewige Ruhe, das Gleichgewicht in sich finden", d. h. die Kraft der Attraction würde sich selbst aufheben, nichts mehr anziehen, wäre sie allein. Die „repulsive Materie" oder Kraft bildet aber auch für sich keine Materie, da sie alle Materie „in der unendlichen Verbreitung, der Ausdehnung", einer Fläche ohne dritte Dimension, zerstreuen und

so gleichfalls die ewige Ruhe, das Gleichgewicht in sich finden, d. h. sich selbst aufheben würde. Da keine dieser Kräfte oder Materien für sich die wirkliche Materie bildet, sie vielmehr nur die Elemente derselben sind, welche für sich keine Existenz haben, so sieht sich auch der Verf. genöthigt, ein Aufeinanderwirken beider Materien oder Kräfte anzunehmen, und die Attraction der ponderablen oder der körperlichen Materie sich auch auf die unponderable, die Aethermaterie, wie umgekehrt die Repulsion der Aethermaterie sich auch auf die körperliche erstrecken zu lassen (S. 24). „Ein Körper, sagt der Verf. daher auch S. 51 mit Recht, ist ein Doppelwesen, eine innige Verbindung der attractiven und repulsiven Materie." Alle wirkliche Materie ist eine Verbindung entgegengesetzter Kräfte. Diese Auffassungsweise und Argumentation ist ganz kantisch, nur daß unsere Schrift sie zugleich atomistisch interpretirt oder versinnlicht. Auch Kant hat die Materie nicht aus bloßen Kräften abgeleitet, sondern nur die „empirisch gegebene Materie" als eine Verbindung entgegengesetzter Kräfte aufgefaßt, und bedient sich derselben Argumentation, welche unsere Schrift gebraucht. Der Verf. will freilich nicht, wie er S. 18 sagt, „das Feld unfruchtbaren speculativen Forschens", die „graue, dürre Heide speculativen Nachsinnens" betreten — was, nebenbei bemerkt, Niemand will — seine Schrift aber giebt einen Beweis davon, der sich außerdem leicht vervielfältigen ließe, daß die gegenwärtige Naturwissenschaft aus der deutschen dynamischen Naturphilosophie viel mehr aufgenommen hat, als sie weiß und eingesteht. Sie hält ihre Grundanschauung für eine rein atomistische, die sich aber bei genauerer Betrachtung als eine dynamische ausweist.

Eine Ausnahme von der allgemeinen Auffassung des Verf. scheint „der freie Aether" (wovon das dritte Kapitel handelt) zu bilden. Der freie oder allgemeine Aether ist „die im unendlichen Weltenraum verbreitete repulsive Materie im Gegensatze zu demjenigen Theile derselben, der als Hülle um Körperatome lagernd, sich in den Körpern befindet." Dieser allgemeine Aether sey bei der Betrachtung und Berechnung als aus der gegenseitigen Ab-

stoßung folgend anzusehen, da die verhältnißmäßig räumlich geringere Menge attractiver geballter Materie durch die Wechselwirkung so wenig Einfluß auf den allgemeinen Aether ausübt, daß er gleich Null zu setzen sey" (S. 34). Allein dies kann der Verf. nach seinen eigenen oben angeführten Worten nicht annehmen, da ein solcher Aether vermöge seiner Kugelform „in der unendlichen Verbreitung" sich zerstreuen und aufheben würde. Der Aether oder die repulsive Materie ist nur ein Element der Materie, das ohne das andere Element, die attractive Materie, gar keine Existenz haben kann. Wie dies bei dem Aether im Weltraum zu denken ist, lassen wir hier dahingestellt seyn, vielleicht darf man doch nicht bei dem freien Aether außer der Betrachtung und Beachtung lassen, den attractiven Einfluß der Weltkörper, der gleich Null seyn soll.

Bei den Köpern aber faßt der Verf. diese beiden Elemente in untrennbarer Verbindung auf, denn „der zu irgend einem Körper gehörige Aether (Repulsivkraft) sey diesem ein integrirender (nicht wechselnder) Theil" (S. 29). Vermöge der Anziehung soll sich ein jedes Körperatom eine Aetherhülle, wie eine Atmosphäre, bilden. Ein solches Atom mit seiner Hülle heißt nach Redtenbacher eine Dynamide, und die Zusammengehörigkeit einzelner Dynamiden ein Dynamidensystem, wovon das vierte Kapitel unserer Schrift handelt. „Diese Hüllen sind die Wärmeatmosphären der Chemiker" (S. 26). Die Erklärungen, welche der Verf. nun im Einzelnen nach diesen Fundamenten seiner Auffassung giebt, können wir hier nicht weiter verfolgen. In der That sind selbstverständlich alle Erklärungen, die diesen Grundsätzen folgen, an sich dynamische, nur daß sie zugleich atomistisch interpretirt und versinnlicht werden, wobei wir uns nur noch eine allgemeine Bemerkung erlauben. An sich giebt die Atomenlehre, falls man sie nicht im Voraus schon als korpusculare faßt, wo alsdann in der Ausdehnung resp. in der Gestalt das Wesen der Materie und der Atome liegt, gar keine Erklärung von dem Wesen der Materie, sondern fällt nur ein Urtheil über die Existenz der Materie, daß sie nämlich eine Vielheit und zwar eine zusammen-

hangslose, durch leere Räume getrennte sey. Was aber das so Existirende ist, sagt die Atomenlehre gar nicht, sondern diese Angabe oder Erklärung stammt aus einer ganz andern Untersuchung und Betrachtung, weshalb auch an sich die atomistische Auffassungsweise mit jeder Erklärung von dem Wesen der Dinge oder bez. der Materie verbunden werden kann. Recht hat die Atomenlehre nach unserer Meinung auch darin, daß Materie ohne eine Vielheit des Seyenden nicht möglich ist, aber — und darin besteht ihre Einseitigkeit — diese Vielheit braucht nicht atomistisch, als eine an sich oder ursprünglich zusammenhangslose gedacht zu werden. Der Mangel der Atomenlehre liegt nicht, um es so auszudrücken, in der Annahme von Atomen, einer Vielheit des Seyenden, sondern in der Annahme der Realität der leeren Räume, ohne welche freilich Atome auch nicht Atome sind.

Weitere Bemerkungen über den Begriff der Kraft.

Von Dr. Herm. Langenbeck in Göttingen.

Diese Zeitschrift ist mehrfach der Schauplatz gewesen, auf dem für oder wider die herbartische Philosophie gestritten worden. Soweit sich in den folgenden Bemerkungen gleichfalls etwas findet, was zu diesem Capitel gehören würde, muß ich darum bitten, daß man es für nichts, als Andeutungen halten wolle. In einem demnächst erscheinenden Werke über: Herbart und seine Schule, sowie über die Einwürfe ihrer Gegner, auf das ich hier aufmerksam gemacht haben will, wird man ausführlichere Betrachtungen über den Inhalt einer Lehre finden, mit der ich mich Jahre lang beschäftigte *).

Die unendliche Reihe, zu welcher nach Herbart zunächst

*) Die folgenden Bemerkungen lehnen sich an die §§. 127 – 129 in Herbart's Lehrb. z. Einl. in d. Ph. 4. Aufl. Werke I. S. 197 — 208 und z. Th. an die entsprechende Stelle in Hartenstein's Problemen u. Grundlehren d. allg. Metaphysik.

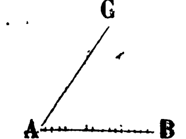
die Annahme der äußeren Ursache führen soll, würde sich ergeben, wenn das Wirken einer Ursache selbst wieder von dem Wirken einer Ursache oder von dem Eintreten von Bedingungen abhängig gemacht wird; denn es würde sich die Forderung der wirkenden Ursache und eintretenden Bedingungen ja immer für jede nächste wiederholen. Es erinnert diese Unendlichkeit an diejenige, über der Zeno die Bewegung verlor. Die Bewegung läßt sich nun wohl wiederfinden, dazu gehört blos, daß man den Begriff der Ursache richtig faßt, die Ursache aber nimmermehr, wenn man darauf beharrt, von Ursachen der Ursachen zu reden und nicht bedenken will, daß dies ungefähr mit dem Seyn des Seyns und dem Entstehen des Entstehens auf eins hinausläuft. Zeno's Irrthum rührt daher, weil er den Wald vor lauter Bäumen nicht sah oder weil er vergaß, daß, wenn die Natur einen Wald schafft, sie nicht erst die Bäume wachsen läßt und sie dann zu einem Walde zusammensetzt, sondern daß sie Wald und Bäume zugleich schafft. Die Ursache der Bewegung meiner Feder von einem bis zum anderen Ende dieser Zeile ist nicht bedingt durch die Bewegung derselben bis zur Mitte und die Ursache dieser wieder bedingt durch die Bewegung bis zur Mitte der ersten Hälfte und so oder in anderer Weise in's Unendliche fort; die vorangegangene Bewegung ist vielmehr gar nicht Bedingung der folgenden und es kann von ihr gar nicht wie von einer Art Theilursache (!), die mit der sog. Ursache der folgenden Bewegung, die dann die andere Theilursache wäre, zusammen jene folgende Bewegung wirkte, die Rede seyn. Zum Beweise diene hier folgendes: Man meint gewöhnlich, wenn ich eine gerade Linie von a über c nach b ziehe, a —c— b genau in dieser Reihenfolge, so hänge damit die Bewegung von c nach b ab von der erst zu machenden von a nach c; dagegen hänge die Bewegung von a nach c gar nicht von der von c ...ch b ab, weil ich ja in c aufhören könne, mich weiter zu be...egen. Allein da in diesem Falle die Bewegung ac nicht mehr ...e der cb vorhergehende wäre, so wäre sie zuversicht...ch ein anderes Ereigniß als jene Bewegung ac, die in ab

stecken soll. Mithin wäre jene Bewegung auch gar nicht vollzogen, falls ich nicht die ganze Bewegung ab vollzöge. Und deshalb hebe ich cb auf, weil ich ab, das ganze Ereigniß und somit auch seinen sog. Theil, nicht aber weil ich eine Bedingung von cb aufhebe. Demnach fällt erstens die unendliche Menge von Bedingungen weg. Mit der unendlichen Menge von Ursachen können wir nun leicht fertig werden, wir brauchen den Grund der Verschiedenheit nur eben ganz den Bedingungen aufzulegen und zu sagen: Eine und dieselbe Ursache wirkt unter jenen unendlich vielen verschiedenen Bedingungen die unendlich vielen verschiedenen Erfolge. Da es nun aber schon ausgemacht ist, daß jene sog. Bedingungen gar nichts anderes sind als eben jene Erfolge, so muß die Eine Ursache wohl Ursache und Bedingung aller Erfolge, kurz der ganzen Bewegung seyn. Wer (in Hinblick auf Herbartische Methoden der Beziehungen) hieran Anstoß finden sollte, der bedenke doch, ob man denn ein Recht hat, für eine vermeintlich unendliche Menge von Erfolgen etwa die doppelt unendliche Menge von Ursachen zu fordern, wenn man von gefärbten Ursachen für Farbenerscheinungen nichts wissen will. Jemand könnte doch sagen: Gelb und Blau zusammen geben Grün, deshalb muß das Grün eines Blattes eine gelbe und blaue Ursache haben. Ist das denn so entsetzlich abgeschmackter, als wenn ein anderer sagte: Jedes einfache Ereigniß muß mindestens zwei Ursachen haben? Ist das arithmetische Prädicat bei der Ursache besser angebracht, als das optische? Sodann aber wollen wir erinnern, daß auch nicht von Einer Ursache gesprochen werden kann und daß eben nur um der allmäligen Entwickelung der Gedanken willen davon gesprochen wurde. Es giebt so wenig Eine Ursache wie Ein Seyn, Ein Entstehen und Ein Vergehen. Jene Bewegung hat eine Ursache besagt nichts andres als: Sie ist. Es liegt eben in diesem Ausdrucke zugleich, daß sie nicht nicht seyn kann. Die Ursache wirkt nur das Wirkliche. Die Bäume aber sind nicht; es ist nur der Wald. So läßt sich ein Zeno widerlegen, wenn man widerlegt, daß die Ursachen mit unter den Wirkungen wie

Gespenster unter den Lebendigen umgingen. Wer aber diesen Gespensterglauben sich nicht nehmen lassen will, der wird sich auch dem Zeno fügen müssen — der wird aber auch die Ursache nicht retten können. Denn jene Zenonische Unruhe mit ihrer schließlichen Grabesstille herrscht nicht unter den Lebendigen, sondern eben unter jenen Gespenstern, deren unheimliche Geschäftigkeit sie nicht dahin kommen läßt, den Beruf zu erfüllen, dessen Erfüllung ihnen allein die Ehre der Ursache — um nicht zu sagen: Ursachen — verschaffen würde. Herbart selbst ist vor jenem Wirrwar nicht sicher. Denn damit A sich selbst erhalte, wenn es mit dem ihm entgegengesetzten B zusammen ist, muß es von B gestört werden. Damit aber B störe, muß es von A dazu veranlaßt werden. Damit weiter A es dazu veranlasse, muß A selbst wieder von B dazu veranlaßt werden — und so in's Unendliche fort. Im §. 237 der allg. Met. Herbart's heißt es: „Die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind." Ich frage, ist dieses Kräfte-werden ein absolutes Werden? Absolut in Herbart's Sinne? Durch das erklärende „oder" scheint der Aufwerfung dieser Frage vorgebeugt werden zu sollen. Mag das gelingen oder nicht, schwerlich wird der Satz einer Verneinung der andern Frage vorbeugen: Ob denn durch diese Fassung der Wesen als Kräfte jene gefürchteten Unendlichkeiten vermieden werden? Ich meine, daß das „inwiefern" „insofern" auch alle Dämme niederreißen wird, die man dem gefährlichen Strome entgegensetzen möchte.

Zur Erläuterung des Werthes, den der Begriff der Kraft in der Physik hat, möge hier Folgendes bemerkt werden. Angenommen, man habe 20 Mal beobachtet, daß sich ein Körper M, der sich in A befindet, auf je einen andern, in B befindlichen in der Richtung AB zu bewegt, und zwar zu einer bestimmten Zeit und als dieser andere $= m'$ und seine Entfernung von $M = r'$ war mit der Geschwindigkeit c', zu einer andern Zeit und als er $= m''$ und die Entfernung r'' war, mit einer Geschwindig-

keit σ'' u. s. f. zwanzig Zeiten, zwanzig verschiedene r, m und c. Man habe dabei gefunden, daß für diese ersten 20 Thatsachen der Ausdruck gelte $c = f\,(M, m, r)$, wobei f nur eine mathematische Function bedeutet, also keineswegs eine etwa sog. reale Abhängigkeit des c von m und r ausdrückt, und wobei ferner die Genauigkeit erfordert, daß man bei den Substitutionen bestimmter Werthe für r und m auch immer den bestimmten individuellen Fall, z. B. bei der Substitution r', m', c' immer im Auge hat, daß die erste der obigen 20 Zeiten gemeint sey, nicht also durch jene Substitution allein schon eine gültige Gleichung zu haben glaubt. Angenommen ferner, man habe 20 Mal beobachtet, daß ein Körper M — wir wollen sagen, derselbe wie in den vorigen Fällen *) — der sich in A befinde, auf je einen andern, in C befindlichen in der Richtung AC sich zu bewegt,



und zwar zu einer bestimmten Zeit und als dieser andere $= \mu'$ und seine Entfernung von M $= \varrho'$ war, mit der Geschwindigkeit γ' u. s. f. Man habe dabei gefunden, daß für diese zweiten 20 Thatsachen der Ausdruck gelte $\gamma = f\,(M, \mu, \varrho)$ u. s. w. Angenommen endlich, man habe 20 Mal beobachtet, daß derselbe Körper M sich zu einer bestimmten Zeit zwischen zwei in B und C und in bestimmten Entfernungen von A befindlichen Körpern hindurchbewegte und zwar zu dieser Zeit, wo in B sich m' in der Entfernung r' von A, in C sich μ' in der Entfernung ϱ' von A befand mit der Geschwindigkeit G' und in der Richtung AD, zu einer zweiten Zeit, wo in B sich m'' in der Entfernung r'' von A, in C sich μ'' in der Entfernung ϱ'' von A befand mit der Geschwindigkeit G'' und in der Richtung AE u. s. f.

*) Die Genauigkeit würde das und noch manches andere verbieten. Wir wollen aber hier der Aufmerksamkeit des Lesers lieber selbst überlassen, was den Vortrag vielleicht für unsern Zweck allzu verwickelt machen könnte.

Nun seyen die Richtungen der Bewegungen in den ersten 20 Zeiten gegen ein dreiaxiges Coordinatensystem bez. m. d', d'', u. s. f. bis d^{20} (wo 20 einen Index bedeutet), in den zweiten 20 Zeilen bez. m. δ', δ'' u. s. f., in den dritten bez. m. D', D'' u. s. f. Es möge sich aber G' und D', G'' und D'', u. s. w. bez. m. ausdrücken lassen durch eine Function von c', d', γ', δ', von c'', d'', γ'', δ'' u. s. w. Allgemein (im obigen Sinne):

$$G = F\,(c,\ d,\ \gamma,\ \delta);\ D = \varphi\,(c,\ d,\ \gamma,\ \delta);$$

Diese Functionen sind abermals nichts als mathematische Functionen. So wenig wir oben sagen durften, das Daseyn eines bestimmten c hänge realiter ab von dem Wirken eines bestimmten m und eines bestimmten r, etwa als Bedingung, so wenig und noch weniger am Ende können wir jetzt ähnliches von G und D in Beziehung auf c, d, γ, δ behaupten. Ich sage: noch weniger am Ende. Ließen wir es uns nämlich auch gefallen, daß Wirkliches, wie oben ein bestimmtes m' und r', in der That für ein anderes Wirkliches, wie oben ein bestimmtes c', die Kraft haben und Bedingung seyn könnte, es zu bewirken, so ist doch hier das unter den Functionszeichen stehende gar nichts Wirkliches, denn es sind Größenausdrücke für Geschwindigkeit und Richtung von Bewegungen, die gar nicht stattfinden. Es fanden hier immer nur solche statt, deren Geschwindigkeit und Richtung G' und D', G'' und D'' u. s. w. waren. Man wird also etwa erstens sagen: Ein bestimmtes d und ein bestimmtes δ bezeichnet nicht die Größe der Richtung einer bestimmten Bewegung, die jetzt gar nicht stattfindet, sondern die der wirklich vorhandenen Raumstrecke, welche sie durchlaufen hat oder durchlaufen würde. Dann wird man zweitens für c und γ die Ausdrücke $f\,(M,\ m,\ r)$ und $f\,(M,\ \mu,\ \varrho)$ substituiren und nun schreiben:

$$G = F\,\big(f\,(M,\ m,\ r),\ d,\ f\,(M,\ \mu,\ \varrho),\ \delta\big);$$
$$D = \varphi\,\big(f\,(M,\ m,\ r),\ d,\ f\,(M,\ \mu,\ \varrho),\ d\big).$$

Mathematisch besagen diese Ausdrücke nichts weiter, als daß eine Anzahl Größen, wenn sie in bestimmter Weise complicirt wird, arithmetisch gleich ist einer andern Größe, also keines-

wegs, daß sie durch ihre Complication diese neue Größe schaffen. — Will man nun einen mathematischen Ausdruck physikalisch verwerthen, so setzt man nach Vollendung der Rechnung mit den Zahlen, die man aus Dingen und Ereignissen, indem man sie ihrer Größe nach mit anderen als Einheiten verglich, gewonnen hat, statt der abstracten die concreten Einheiten in die vorher bekannten und vorher unbekannten Zahlen ein. Dabei hat man aber immer bei Beobachtung und Methode anzufragen, welche Art von concreter Einheit man einsetzen soll. Ein Beispiel möge dies erläutern. Der bekannte Ausdruck für die Aenderung des Fallraumes mit der Fallzeit ist $s = \frac{1}{2} g t^2$. Gesetzt nun wir wollen wissen, wie groß s nach 10 Secunden ist, so setzen wir $t = 10$, nicht aber $= 10$ Secunden, $g = 31{,}25$, nicht aber 31,25 Fuß, in die Gleichung ein. Daraus finden wir $s = 1562{,}5$, auch eine bloße Zahl. Bis hierher ist alles Arithmetik. Nun gilt es, dem Arithmetischen einen physikalischen Sinn zu geben. Wir setzen also für die Zahlen eine conventionelle Natureinheit. Was für eine dies seyn muß, das lehrt allein Beobachtung und Methode. Löst man die Gleichung $s = \frac{1}{2} g t^2$ in ihre Theile auf und bezeichnet diese physikalisch, macht sie zu benannten Größen, so weiß man aus der Beobachtung, daß die Benennung für s und $\frac{1}{2} g$ nicht Heringe, sondern Fuß, für t^2 nicht Minister, sondern Zeitsecunden ist, im obigen Falle wenigstens. Handelt es sich nun aber um einen Fall, der nicht unter den beobachteten ist und für den also, streng genommen, jene Gleichung auch nicht gilt, so entscheidet die Methode. Diese Methode lehrt in der Physik: Versucht die Buchstaben jener Gleichung s und t wirklich als streng allgemeine Zahlbezeichnungen anzusehen, und beschränkt euch nicht darauf, sie als Sinnbilder für die Zahlen aus den beobachteten Fällen gelten zu lassen. D. h. arithmetisch dehnt euch in's Unendliche aus. Nur physikalisch laßt es bei'm Alten: s (obwohl nur eine Zahl) heißt spatium, t (obwohl ebenfalls nur eine Zahl) tempus. Bleiben wir indeß bei den beobachteten Fällen stehen, so würde die Gleichung physikalisch gedeutet etwa sagen: Mit dem

Ereigniß eines t'maligen Springens des Secundenzeigers jener Uhr war die Fallbewegung des Körpers k durch den und den Raum von s' Fuß verbunden. — Verwerthen wir nun die Gleichung c = f (m, r) physikalisch, so heißt das etwa: Ein Körper M bewegte sich zu einer bestimmten Zeit mit einer bestimmten Geschwindigkeit c' in der Entfernung r' von einem anderen Körper m' auf diesen geradlinig zu. In unseren letzten 20 Fällen hat nun aber der Ausdruck c = f (M, m, r) zwar mathematisch einen Sinn, physikalisch ausgewerthet dagegen erhält er einen ganz andern, als eben, wo wir einen der ersten zwanzig Fälle im Auge hatten. Betrachten wir ein Ereigniß unter denselben Gesichtspunkten, unter denen wir ein Ding zu betrachten pflegen, so können wir sagen, in den ersten 20 Fällen hatten wir Ereignisse, unter deren Merkmalen c und d wirklich vorkamen, ebenso in den zweiten solche mit den Merkmalen γ und δ, in den dritten dagegen solche, die weder die Merkmale c und d, noch die Merkmale γ und δ, sondern statt dieser die Merkmale G und D haben. Nur wenn man diese 6 Merkmale als Größen betrachtet, sind sie da, sie sind arithmetisch da. Ebenso sind m, r, μ, ϱ arithmetisch da. Will man die Sache nun physikalisch auswerthen, so hat man eines Theils (in den letzten 20 Fällen) G und D g e g e b e n, andern Theils (in allen Fällen) r, m, ϱ, μ; nur in der ersten Gruppe von Fällen d als Correlat der Bewegung u n d als Lage von M und m gegen einander, in Beziehung auf ein bestimmtes Coordinatensystem, in der zweiten mutatis mutandis ebenso δ, in der dritten aber beides nur als räumliche Lage von M, m und M, μ gegen einander und gegen bestimmte Raumpunkte. N i c h t gegeben sind und bleiben hier c, γ, d, δ, die beiden letzteren als Richtungen der Bewegungen, n i c h t gegeben auch diese Bewegungen selbst. Um des mathematischen Zusammenhanges willen aber, der zwischen allen diesen Dingen und Ereignissen a l s G r ö ß e n existirt oder (nach der Methode) existiren soll, bringt man sie auch physikalisch so zu sagen in einerlei Rechnung, d. h. faßt sie alle als Correlate Eines Ereignisses zusammen und läßt nur diejenigen, welche

dabei denn doch als actu existirend verläugnet werden müssen, wenigstens potentia fortexistiren, — man macht aus ihnen Kräfte. Diese Kräfte sind keine Ursache, eine Ursache, die unter Umständen wirkt, sondern die bloßen Marken für die leeren Stellen, die das ihnen entsprechende Wirkliche (nach dem Geiste der Methode) ausfüllen würde, wenn *) gewisse andere Stellen entweder leer oder mit Wirklichem besetzt wären. Es tritt ganz ohne ihre Schuld alsdann ein Ereigniß oder ein Ding auf, das nur auch den Charakter trägt, den wir in ihnen festhielten. Kräfte sind Rahmen, die wir den Bildern eines Künstlers entnommen haben, von dem wir voraussetzen zu dürfen meinen (Methode der Naturwissenschaft), daß er (die [wahre] Ursache) bei der Schöpfung seiner Bilder (Ereignisse der Dinge) ihnen stets dieselbe Größe und denselben Inhalt oder dieselbe Qualität wiedergeben werde. Hier schafft der Künstler weder unter der Bedingung des Rahmens, noch läßt er gar die Rahmen selbst schaffen. Ihren Ursprung aus dem mathematischen Interesse verläugnen die Kräfte nicht. Seelenvermögen sind — wenn sie auch so gefaßt werden, daß sie metaphysisch kein Aergerniß erregen — deshalb nichts werth, weil sie nichts haben, womit sich rechnen ließe.

Soviel möge hier über diesen Gegenstand bemerkt werden. Es läßt sich danach beurtheilen, was von dem Verständnisse der Physiker für den in ihrer Wissenschaft vorkommenden Begriff der Kraft zu halten sey, wenn Herbart mit Recht sagen darf: „Dagegen findet man den Causalbegriff ganz deutlich bei den Physikern, wo sie chemische Verwandtschaften, oder gar Wirkungen in die Ferne annehmen; in welchem letztern Falle sie ganz unbedenklich die Kraft eines Dinges einen viel größern Raum einnehmen lassen, als das Ding selbst.“ Wegen des letzteren Falles möchte ich denn nun noch bemerken, daß wir in derselben „handgreiflichen Absurdität“ stecken bleiben, wenn wir sie nur

*) Dieses „wenn“ ist ebenso wenig eine Bedingung, wie jene Kraft eine Ursache für das Daseyn einer Erscheinung.

denselben Raum oder auch nur den Ort im Raume einnehmen lassen, den etwa das Ding einnehmen soll.

Ich folgerte meines Wissens in einer früheren Abhandlung nicht daraus, daß eine Kraft nicht im Raume und in der Zeit erscheinen könne, daß sie „als schlechthin unräumlich und unzeitlich, außer oder über Raum und Zeit zu denken sey"; sondern erstens „weil Räumlichkeit und Zeitlichkeit „zu den zu begründenden Thatsachen" gehörte, wie ich mich unter Anderem ausdrückte, folglich nicht dem angehängt werden kann, was nur begründen soll. Hätte ich die Frage nach Seyn und Erscheinen berühren wollen, so hätte ich allerdings auch aus jenem Nichterscheinenkönnen der Kraft ihre Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit nachweisen können, da ihr wegen jenes Gegensatzes zur Erscheinungswelt, auch kein Merkmal derselben, und da ich Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur für Merkmale der Erscheinungswelt halte, auch diese nicht zukommen können. Ich glaubte dies aber zweitens mit demselben Rechte annehmen zu dürfen, mit dem man einem Vermögen, das uns die Empfindung der rothen Farbe (mit-) verschafft, selbst die rothe Farbe abspricht. Was aber das „außer oder über Raum und Zeit" betrifft, so sind diese räumlichen Präpositionen hier sehr übel angebracht, so übel wie bei dem Seyn, in Beziehung auf das Seyende. Wenn man meinen Begriff von Ursache ablehnt, weil man sich ein „schlechthin Unräumliches" nicht „denken" könne, so verkennt man ja mein ganzes Bemühen. Denn dies ging gerade darauf aus, daß man sich die Ursache überhaupt gar nicht „denken" solle, dies Wort in dem Sinne genommen, in welchem es hier gefaßt ist. So kann man sich auch die bloße Position nicht „denken." Weil die Ursache zur Wirkung gehört, deshalb gehört sie doch noch nicht daran. Auch das Seyn gehört zum Seyenden, aber es hängt doch nicht daran, wie der Kalk an der Wand, es ist doch auch nicht da, wo das Seyende ist, denn das Seyn — ist gar nicht. Ich muß dagegen protestiren, daß man „von der räumlichen, zeitlichen oder anderweitigen Bestimmtheit der Wirkung" auf eine in eben

dem Sinne bestimmte Ursache schließen müßte. Bestimmt ist die Ursache freilich, aber nicht durch das, was sie ist, sondern durch das, was sie schafft. Das soll heißen: Ein Landschaftsmaler soll gegen einen Thiermaler nicht dadurch bestimmt seyn, daß er eine Landschaft und dieser ein Thier wäre, sondern dadurch, daß er eine Landschaft und dieser ein Thier malt. Auch scheint es mir noch keine contradictio in adjecto zu seyn, wenn man selbst behauptete, daß ein Neger ein Weißbinder seyn könne. — Und so stehe hier denn schließlich, daß es gar keinen Sinn hat, zu streiten, ob ein Atom (Kraftcentrum) hier oder da wirke — es wirkt nämlich gar nicht *).

Was nun die Annahme eines wirkenden Princips betrifft, so mag man unsere Ursache nur ja nicht dafür halten, wenn dasselbe etwas außer dem Gewirkten, ein Agens oder Agere (ein Actus purus) seyn soll. Unsere Ursache ist vor Allem gar nicht, so wenig wie das Seyn ist. Es ist in ihr also auch nicht an sich ein Quale gesetzt und außerdem noch etwas, das ein Fremdes, das Seyende, voraussetzte. Ebensowenig ist in dem Seyenden erst an sich ein Quale und dann noch etwas in Beziehung auf die Ursache (das hieße ja, in Beziehung auf sein Seyn!) gesetzt, sondern es ist ganz und gar Wirkung.

Wer für die Welt des Gegebenen oder der Erscheinung eine Ursache sucht, der muß sich hüten, das Suchen hiernach mit dem nach dem Seyenden zu verwechseln. Erscheinung und Seyendes stehen in ganz anderem Verhältnisse zu einander, als in dem von Wirkung und Ursache. Die Ursache der Erscheinung kann nie ein Reales, auch nicht ein mehrfaches Reales seyn. Mit dem Einen Satze: Wenn Nichts ist, muß auch Nichts scheinen — fällt der Herbartische Realismus. Mit dem anderen: „Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf Seyn", wird der Herbartische pluralistische Realismus beseitigt. Nach dem §. 210 der allg. Met. Herbart's soll nämlich ohne Zweifel vom Seyenden nur die Rede seyn dürfen, weil man das Gegebene begreif-

*) Vgl. Ulrici's Gegenbemerkungen gegen meine vorige Abhandlung.

lich zu machen habe. Gesetzt nun, es hieße dies nichts anderes, als daß man für das Gegebene eine Ursache suchen müßte, so würde diese doch nichts seyn dürfen, was irgendwie den Namen eines Seyenden verdiente. Nun ist aber die Ursache des Gegebenen das eigentliche Ziel der Untersuchung; denn der Widerspruch z. B. im Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen wird durch den Nachweis der Ursache dieser Erscheinung gelöst. Folglich führen uns jene Sätze, wenn wir sie annehmen müssen, gewiß nur zu der Erkenntniß, daß es eine Ursache des Scheins geben müsse, aber weder dazu, daß etwas ist, noch dazu, daß Vieles ist, nemlich außer dem Gegebenen. Ein Seyendes außer dem Gegebenen würde sich nur wie ein Correlat der Wirklichkeit zu einem andern verhalten, nicht aber wie die Ursache zur Wirkung. —

Wenden wir uns zur Betrachtung der inneren Ursache. Die unendliche Reihe, zu welcher sich auch hier der Causalnexus ausspinnen soll, beruht abermals auf dem Fehler, daß man die Ursache in dem Strome der Wirkung mitschwimmen läßt. Selbstbestimmungen werden hier als Ereignisse und als Ursache von Ereignissen, Selbstbestimmungen, gefaßt. Hört man auf, Ursachen als Wirkungen anzusehen, die eben als Wirkungen wieder eine Ursache forderten, faßt man den Begriff der Ursache, wie wir ihn fassen, so rettet man die Wirklichkeit. Andernfalls geht uns nicht allein die Veränderung, das Geschehen, die Bewegung verloren, es entschlüpft uns selbst eine ruhende Welt, denn wir verlieren wenigstens den Begriff der Ursache und somit diejenige absolute Position, bei der wir uns allein beruhigen können. Ist die eine (active) Selbstbestimmung ein Ereigniß und die andere (passive) ein anderes, so stehen beide — unter dem Gesichtspunkte der bloßen Position — gleichgültig neben einander, wenn sie überhaupt da wären, unter dem unserer absoluten dagegen ist freilich ein nothwendiger Zusammenhang beider da, aber nicht weil die Eine Ursache, die Andere Wirkung wäre, sondern weil beide in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange Wirkung sind.

Ueber die Freiheit will ich hier schweigen, dagegen zunächst einige Bemerkungen über den Begriff der Substanz hinzufügen, die dazu dienen sollen, nachzuweisen, daß ein Unterschied zwischen der Annahme einer (inneren) Ursache und der mehrerer für Ein Ereigniß im Grunde gar nicht existirt. Ich werde darüber inzwischen nur kurz seyn. Unter der Substanz eines Dinges wird man durchaus nicht ein gesetztes Quale verstehen dürfen. Wäre ein solches A mit anderen B, C verbunden, so wäre nicht A, sondern das qualitätslose Band *), welches sie alle: A, B, C zusammenhielte und über das ich hier nicht weiter sprechen will, als Substanz des von ihnen constituirten Dinges anzusehen. Die Substanz der Seele würde ebenso das Band bilden, welches die seelischen Zustände und Veränderungen an einander knüpfte. Diese Bänder würden ohne das Zusammengebundene ebensowenig wie dieses ohne sie zu denken seyn. Nehmen wir jetzt an, die Wesen, welche die Welt constituiren sollen, seyen in ursprungslosem Zusammen, d. h. niemals habe eins isolirt von den übrigen bestanden, und niemals soll eins von ihnen isolirt werden. In diesem Falle würde man von der Substanz der Welt in ähnlicher Weise sprechen können, wie man etwa von der Substanz der Seele redet. Nun soll doch bei der Selbstbestimmung nach der Herbart'schen Darstellung nicht die bloße Substanz eines Dinges Ursache eines inneren Zustandes desselben seyn, sondern das Ding in einem gewissen Zustande (die active Selbstbestimmung) Ursache eines andern Zustandes (passive Selbstbestimmung) in ihm. Man bedenke aber, daß hierbei gar nicht vorausgesetzt ist, als müsse das Wesen ein mit dem Bewußtseyn seiner selbst sich selbstbestimmendes seyn. Wo bleibt alsdann der Unterschied eines Causalzusammenhangs in der Welt und eines solchen zwischen dem Wesen im einen Zustande und einem andern Zustande in ihm. Man wird vielleicht sagen, hier wirkt nur das Eine Wesen, nicht aber wirken seine Zustände zusammen zu dem neuen Er-

*) Eine vielleicht unvorsichtige Bezeichnung, in der man nicht etwas finden möge, was ich wenigstens nicht hineinlegen wollte.

folge, wie es doch seyn müßte, wenn eine Analogie zwischen dem Wirken hier und jenem Wirken bestehen soll. Allein es ist ausgemacht, daß weder das Zusammen allein noch die Wesen allein einestheils und daß weder die Substanz allein noch die Zustände allein anderntheils etwas Neues sollen bewirken können. Die Selbstständigkeit der Wesen im Zusammen ist auch eine bloße Einbildung; sie sind da eben Wesen im Zusammen. So würde bei der Welt dieselbe Schwierigkeit entstehen, welche bei dem einzelnen, sich selbst bestimmenden Wesen vorkommen soll. — die Schwierigkeit, den Anfang der activen Selbstbestimmung zu finden. Was heißt es aber, hiernach fragen? Nichts anderes, als nach der Schöpfung oder Setzung der Welt oder jenes einzelnen Wesens fragen. Denn ohne jene erste Thätigkeit, d. h. ohne jene ersten Zustände oder innere Veränderung ist die Substanz, ist das Zusammen gar nichts. Daher die Ursache in den Lauf der Welt einlassen oder in dem sich entwickelnden Wesen suchen, heißt schließlich sich der causa sui ergeben müssen.

Der Widerspruch des Daseyns und Nichtdaseyns, des Nichtdaseyns und Daseyns, den die causa sui einschließt, ist auch da nicht zu vermeiden, wo man gewiß weit von ihm entfernt zu seyn wähnt. Ich meine da, wo man das Daseyn einer Wirkung oder eines Dinges auf das Daseyn anderer, ihm äußerlicher Ursachen zurückführt. Muß es nämlich festgehalten werden, daß dann erst die Ursache da ist, wenn sie wirkt, wenn also auch die Wirkung da ist, weil eine nicht wirkende Ursache keine Ursache ist, so heißt die Behauptung, die Wirkung setze für ihr Daseyn nur das der Ursache voraus, nichts anderes als das, was man für die abgeschmackte Forderung der causa sui erklärt, nämlich die Wirkung setze für ihr Daseyn sich selbst voraus. Denn unmittelbar mit jener fremden Ursache ist in der That die Wirkung gegeben, und jene voraussetzen heißt daher nichts anderes als diese voraussetzen, das Daseyn jener zur Bedingung des Daseyns dieser machen, heißt nichts anderes, als ihr (der Wirkung) Daseyn ihrem eigenen Daseyn zur Bedingung machen. — Wir berühren endlich noch mit Wenigem die Erörterung des

absoluten Werdens. Herbart sagt: „in einem ersten und sich selbst gleichen Begriffe muß das absolute Werden sich auffassen lassen, damit man versuchen könne, den Wechsel selbst als die Qualität dessen anzusehn, was ihm unterworfen ist." Aber läßt sich denn nur die geradlinige, die nicht springende Bewegung in einem solchen Begriffe auffassen? Was hat denn die Gleichung der geraden Linie $y = ax + b$ in dieser Beziehung voraus vor den Gleichungen $a^2 y^2 + b^2 x^2 = a^2 b^2$ und $y = \frac{c+b}{2} + \frac{c-b}{\pi}$ arc. tg $\frac{a}{x-a}$, von denen die erste die Gleichung einer Ellipse, die zweite die einer Curve ist, welche für $x = a$ von dem Werthe b nach dem Werthe c überspringt? Jede dieser Gleichungen ist eine Regel für den Lauf der Curven, zu denen sie gehören, jede der Curven verläuft demnach regelmäßig, wenn sie gemäß ihrer Regel verläuft. Was aber die erste Gleichung allein berechtigen sollte, eine Regel zu seyn, was demnach nur die Linie, deren Form ihr gemäß ist, berechtigen sollte, sich für regelmäßig auszugeben — das hat Herbart zu zeigen unterlassen.

Es ist mir ferner nicht einleuchtend, daß nur die Regellosigkeit, nicht aber die Grundlosigkeit eines Ereignisses den Zufall in dasselbe einführen soll. Denn wird die Regelmäßigkeit für uns nur dadurch zur Feindin des Zufalls, weil ein Ereigniß einer bestimmten uns bekannten Formel folgt? Ganz gewiß nicht. Es würde ja doch immer noch Zufall seyn, daß es ihr folge. Wir müssen also außer jener Kenntniß der Formel auch noch die Gründe dafür besitzen, daß sie wirklich die Regel oder besser, das Gesetz für den Lauf der Begebenheiten sey. Warum ist dieser gezwungen, sich nach jener zu richten? Ist hier kein Zwang vorhanden, so ist auch der Zufall nicht beseitigt. Ist er aber vorhanden, ist der Lauf der Begebenheiten einem Gesetze unterworfen, dann muß auch — so glaubt man wenigstens, und dadurch meint man allein dem Zufall aus dem Wege zu gehen — etwas seyn, das ihn dem Gesetze unterwirft,

eine Ursache. So fordert das Naturgesetz Naturkräfte*), vermöge deren unter den Bedingungen, welche das Gesetz vorsieht, das Ding sich diesem nicht etwa blos unterwerfen kann, sondern unterwerfen muß. Kennen wir diese Ursachen des Geschehens, dann wissen wir, jetzt muß das, und nun das geschehen, wenn nicht erstens die Bedingungen noch ein Element des Zufalls bildeten. Sie müssen deshalb mit den Kräften zu den Ursachen zusammengezogen werden. Es würde aber auch jetzt zweitens der Zufall noch nicht beseitigt seyn, wenn die Ursachen ein (blos) Gesetztes, ein Geschehen, die Wirkungen ein anderes wären. Ich sagte schon in meiner vorigen Abhandlung: „Wenn Jemand sich Wirkung und Ursache wie zwei Daseyende in Verbindung denkt, so kann man weder die Eine noch die Andere, noch beide in Verein als Absolutes setzen." Das „Band der Nothwendigkeit, das die Ursache mit der Wirkung verknüpft" **), schafft dann nur eine relative Nothwendigkeit, die uns keinen Schritt weiter bringt. Denn ob zwar ein Ding nothwendig ist, wenn ein anderes ist, so kann ja dies andere nur zufällig seyn und wird daher das relative Nothwendige alsdann auch nur zufällig seyn. Räumt man mir aber nach meinen bisherigen Bemühungen ein, daß die Ursache kein Seyendes, kein Geschehen, sondern das ist, als was ich sie nachgewiesen zu haben glaube, dann ist Alles, was den Namen Wirkung verdient, absolut nothwendig. Diese Absolutheit kennt aber weder das von Herbart bestrittene absolut Werdende, noch das von ihm anerkannte absolut Seyende.

---

*) Die Kräfte und Gesetze der Physik mochten diese Bedeutung haben sollen. Bei Lichte besehen haben sie nach den früheren Bemerkungen diesen Werth nicht.

**) Vgl. Ulrici's Gegenbemerkungen gegen meine vorige Abhandlung, letzter Absatz. Ich überlasse es Andern, zu beurtheilen, ob sie mich treffen.

Ich auch, — bemerke indeß noch, daß ich möglicher Weise den Hrn. Verf. mißverstanden habe, daß aber m. E. seine ganze Ansicht mißverständlich bleiben muß, solange er Ursache und Wirkung als sog. gegebene Begriffe faßt und uns nicht sagt, was nach seiner Meinung der Ursprung dieser Begriffe ist. H. U.

Recensionen.

Das Verhältniß der Philosophie zur Naturwissenschaft betreffende Schriften.

1) Isis. Der Mensch und die Welt. Erster Band. Hamburg, Otto Meißner, 1863. VIII S. u. 480 S. gr. 8.

2) Introduction à la philosophie des sciences naturelles, à la philosophie de l'histoire et à l'étude des littératures comparées par S. Emile Nerva. Turin, Henri Dalmazzo, 1861. 777 S. gr. 8.

3) Gedanken über die Naturkraft von A. Gether, Obergerichts-Anwalt in Oldenburg. Oldenburg, Ferdinand Schmidt, 1862. V S. u. 350 S. gr. 8.

4) Entwurf einer Wissenschaftslehre nach der Methode der Naturforschung von Dr. Karl Kahlbaum. Danzig, Kafemann, 1860. 29 S. 8.

5) Die letzte physische Bedingung des Gewordenen, dialektisch entwickelt von Dr. Jos. Kemper. Brilon, Friedländer, 1862. 32 S. 4.

6) Ueber die neuesten Versuche, Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln. Eine kritische Abhandlung von Dr. M. Amos Drbal, kaiserl. königl. wirkl. Gymnasiallehrer. Linz, Feichtinger's Erben, 1862. 20 S. 4.

Je größer die Fortschritte der Naturwissenschaft in unserer Zeit sind, um so mehr wird ihnen die Philosophie ein aufmerksames Auge zuwenden müssen. Denn sie darf nicht vergessen, welches Schicksal die Scholastik hatte, die noch zur Zeit eines Galilei die Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der so genannten Rechtgläubigkeit modeln wollte. Die Naturforschung ging zuletzt siegreich aus diesem Kampfe hervor und die dem Leben entfremdete gottesgelehrte Schulweisheit legte dadurch sich selbst den Grund zu ihrem eigenen Untergange. Eine den naturwissenschaftlichen Errungenschaften entfremdete Philosophie wird sich in Abstractionen und Phantasien verlieren, welchen der Boden der Erforschung fehlt. Die vorurtheilslose Philosophie wird in der Naturwissenschaft keine Gegnerin, sondern einen festen und sichern Anhaltpunkt für ihre höheren Probleme erblicken. Sie wird den Parallelismus der Natur und des Geistes, des Stoffes und der Kraft, der Erscheinung und des Gesetzes in allen Entwickelungen des Alls festhalten und diese auf eine die Gegensätze zu einem geschlossenen Ganzen ergänzende letzte Einheit

zurückführen, gleich ferne von der Einseitigkeit des Alles aus einem der Natur entfremdeten abstracten Geiste ableitenden Spiritualismus, wie des jeden freien Gedanken in eine mechanische Stoffbewegung umwandelnden Materialismus. Sie wird das göttliche Leben nicht außer, über oder hinter der Natur, sondern einzig und allein in der Natur selbst nachweisen. Mit Vergnügen macht hier Referent auf Ulrici's treffliches Werk: Gott und die Natur aufmerksam, welches die metaphysischen, kosmologischen und anthropologischen Aufgaben der Philosophie auf der Grundlage der neuesten naturwissenschaftlichen Forschungen in möglichst eingehender, scharfsinniger und von einseitigen Gegensätzen sich ferne haltender Weise behandelt. Referent hat sich anderwärts ausführlich über dieses Buch ausgesprochen *). Die vorliegenden Schriften befassen sich alle mit der naturwissenschaftlichen Auffassung und Durchführung der philosophischen Probleme. Inwiefern ihnen dieses gelungen ist, soll die nachfolgende übersichtliche Darstellung zeigen.

No. 1 (der Mensch und die Welt) ist auf vier Bände berechnet, von denen der erste vorliegt. Dieser zerfällt in fünf Abschnitte: 1) Entstehung der Vorstellungen und Begriffe, 2) Gott in der Geschichte, 3) der Mensch und die übersinnliche Welt, 4) Geist und Unsterblichkeit, 5) Böse und Gut.

Auch hier wird von einer Philosophie der Natur ausgegangen. Die wichtigsten Resultate der Naturwissenschaft werden zusammengetragen und in gemeinverständlicher Sprache behandelt. Die Form ist weniger streng wissenschaftlich, als vielmehr für ein gemischtes Publikum berechnet. Die Ergebnisse der Naturforschung sollen durch Vergleichung und Zusammenfassung des Wesenhaften zu einer rationellen Anschauung des Alls, sowie der damit zusammenhängenden Hauptfragen über Gott, Welt und Menschen benutzt werden.

Der Ausgangspunkt ist im ersten Abschnitte die Unter-

---

*) Heidelberger Jahrbücher der Literatur, Jahrg. 1862, No. 43 u. 44.

suchung über das Entstehen der Vorstellungen und Begriffe. Es sollen damit die Wege vermittelt werden, auf denen wir zu unserm Wissen gelangen. Die Wege, auf denen wir zum Wissen kommen, sind auch die Wege, auf welchen andere Menschen ihr Ziel erreichen. Das Wenigste unseres Wissens stützt sich auf eigene, das Meiste auf fremde Erfahrung. Zum Empfang der Eindrücke außer uns befindlicher Gegenstände wird der Mensch durch die Nerven befähigt. Diese Organe werden beschrieben und ihre Verrichtungen entwickelt. Von den Nerven geht der ungenannte Hr. Verf. zu den Sinnen und ihren eigenthümlichen Thätigkeiten über. Es wird auf die Mängel beim Eindruck auf die Nerven und Sinne hingewiesen. Sodann werden Gedächtniß, Verstand und Vernunft in ihrer Entwickelung dargestellt und auch hier das Mangelhafte der Erkenntniß angedeutet, zugleich eine doppelte Welt für den Menschen bezüglich seines Erkennens unterschieden, eine Innenwelt, zusammengetragen aus den Vorstellungen und Begriffen, die er als Bewußtseyn in sich trägt, und eine Außenwelt, bestehend aus den „Wesen und Vorgängen, die er nach Maßgabe der empfangenen Eindrücke außer sich setzt, mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit sich denkt als außer ihm daseyend." Beide Welten sind in beständiger Wandlung: des Menschen Innenwelt ändert ihren Inhalt, sobald und so oft derselbe andere Eindrücke erhält, andere Vorstellungen erlangt, neue Begriffe bildet. Auch die Außenwelt verändert beständig ihre Gestaltung, da der Mensch bei neuen Vorgängen oder tieferer Einsicht neue Eindrücke außer sich setzt. Mit der „Innenwelt schwindet auch die Außenwelt des Menschen; denn sie war weiter nichts, als die Gestaltung seiner Innenwelt, aus sich heraus versetzt" (S. 40). Innen- und Außenwelt eines Jeden sind von der des andern „so verschieden wie ihre Fähigkeiten, Sinne, Gedächtniß und Verstand." Es ist darum falsch, daß „die Außenwelt für jeden Menschen nur dieselbe sey." Eine „andere Außenwelt, als die selbst geschaffene, giebt es für den Menschen nicht;

er empfindet ihre Eindrücke nicht; sie ist also auch nicht für ihn vorhanden."

Offenbar wird hier Wahres und Falsches vermengt. Es ist gewiß, daß jeder Mensch die Welt eigenthümlich nach Maßgabe seiner Subjectivität auffaßt, nichtsdestoweniger weiß jeder vernünftige Mensch, daß die Welt an sich ist, auch wenn er nicht existirte, daß sie auch dann existirt, wenn er sich selbst keine Vorstellung von ihr macht. Man würde gewiß denjenigen verlachen, welcher behauptete, die Welt existire nicht wenn er schlafe, weil er keine Vorstellung von ihr habe. Er weiß recht gut, daß die Welt nicht nur für ihn, sondern auch für andere vorhanden ist und darum fortbestehen wird, auch wenn er keine Vorstellung mehr von ihr haben würde. Die äußere Welt ist noch etwas mehr, als eine „von uns außer uns gedachte." Denn wir unterscheiden recht klar und deutlich eine Welt, die wir bloß außer uns denken und eine Welt, die wirklich außer uns liegt. Wir wissen recht gut, daß die Vorstellung, die wir vom Ding haben, noch lange nicht das Ding ist, daß diese Vorstellung eine wahre und falsche seyn kann, während das Ding selbst das Ding bleibt, das es ist, selbst wenn es die Vorstellung zu einem andern machen sollte. Wir wissen recht gut, daß beim Entstehen der äußern Welt in uns die erste Anregung dazu nicht von uns, sondern von einer nicht in uns liegenden äußern Einwirkung auf unsere Nerven und Sinne kommt, daß das Innere einer solchen Vorstellung das Aeußere eines Dinges voraussetzt, also eine aus dieser äußern Einwirkung entstehende Welt nicht allein und einzig aus unserm Factor hervorgehen kann, sondern uns durch einen außer uns vorhandenen Factor gegeben ist. Unterscheiden wir doch deutlich die selbst geschaffene Vorstellung unserer Einbildungskraft von der gegebenen der äußern Welt. Sagt doch der Hr. Verf. S. 49 selbst: „Alle Gestaltungen der Einbildungskraft sind demnach Schöpfungen des Menschen, nicht ohne ihn, sondern in ihm vorhanden, geformt nach der augenblicklichen Erkenntniß und Stimmung, stehend oder fallend, je nachdem die Grundlagen unverändert bleiben oder nicht, um so

schwankender, je größer der Willkür Raum gegeben wird bei ihrer Schaffung, je zügelloser der Flug der Einbildung Zeit und Ort, wie bestehende Ursachverhältnisse unberücksichtigt läßt." Diese Bemerkung ist ganz richtig. Aber spricht nicht gerade diese Auffassung selbstgeschaffener und irrthümlicher Vorstellungen in uns dafür, daß es auch nicht selbstgeschaffene, sondern durch äußere Einwirkung entstandene, daß es nicht nur irrthümliche Einbildungsvorstellungen, sondern wahre Vorstellungen von wirklichen Dingen giebt? Ohne diese Thatsache wäre es unmöglich, mit dem Hrn. Verf. die Wege bezeichnen zu wollen, auf denen man zur Wahrheit gelangt. Denn ein solcher subjectiver Idealismus müßte nothwendig dahin führen, wohin schon die griechische Sophistik geführt hat, zum Bezweifeln aller und jeder objectiven Wahrheit. Es wäre hier nicht mehr von einer bloß „mangelhaften", sondern von einer absolut unmöglichen objectiven Erkenntniß die Rede, und die Träumerei eines Phantasten so wahr, als die erfahrungsmäßige Vorstellung eines Denkers.

Der Hr. Verf. entwickelt sodann die Mängel der Erkenntniß durch Ueberlieferung won Denkmälern und Schriften. Die „Geschichte der Erkenntniß" wird als die „Geschichte der Menschheit in allen ihren Bezügen" betrachtet (S. 80). Refer. kann diese Bezeichnung nicht als erschöpfend annehmen, da die Geschichte der Menschheit sich nicht nur auf die Erkenntniß-, sondern auch auf die Gefühls- und Willensseite und vor Allem auf die Aeußerung des Menschengeistes in der That bezieht.

Es wird bei der Betrachtung dieses Verlaufes unterschieden: 1) der Gesammtschatz der Erkenntniß, den die Menschheit gegenwärtig besitzt, 2) die nachweisbare Thatsache, daß dieser Schatz allmälig gewachsen sey, 3) die augenscheinliche Abhängigkeit der Erkenntniß vom Wesen des Menschen, seinen Fähigkeiten und Mängeln (S. 84 – 85). Zugleich werden die Schwierigkeiten der Heranbildung der menschlichen Erkenntniß (S. 88) hervorgehoben.

Nach der Untersuchung der menschlichen Erkenntniß geht

der Hr. Verf. zum zweiten Abschnitte (Gott in der Geschichte) über (S. 105 ff.). Sein Ausgangspunkt ist die anfängliche Hülflosigkeit des Menschen. Der Schrecken führte diesen zunächst zur Vergötterung übermächtiger Thiere. Später waren Ehrfurcht und Bewunderung die Quelle der Vergötterung derselben. Als nächste Stufe der Fortbildung über den Thierdienst hinaus wird die Verehrung von Erscheinungen oder übermäßigen Gewalten bezeichnet, welche keine stetige, fest begränzte Gestalt, wie die Thiere, besitzen. Solche Uebermächte waren nach der Oertlichkeit verschieden, in der Wüste die wirbelnde Sandwolke, der Wüstensturm, in angränzenden heißen Ländern der Waldbrand, in Küstenländern das Meer, an Flußniederungen der Strom, im gemäßigten Erdgürtel der Regen- und Gewitterhimmel, in heißen Hochländern die Sonne u. s. w. Dieser Entwickelung zur Seite, manchmal sogar unter ihr, steht der eigentliche Fetischismus (S. 112). Es wird darunter die Vergötterung der einzelnen sichtbaren Gegenstände, einzig in ihrer Art nach Größe, Form, Farbe u. s. w. verstanden. Sehr zu bezweifeln ist die S. 121 ausgesprochene Vermuthung, daß man „gewundene Widderhörner oder Schlangen zur bildlichen Darstellung des Wüstenherren" wegen „der Wirbelgestalt der Wüstenwolke" wählte, daß solche Darstellungen bei Juden, Griechen und Römern, so wie die „Sage vom Drachen und Lindwurm im Christenthum" auf die „Wirbelgestalt der Wüstenwolke" zurückzuführen sind. Mehr als zweifelhaft ist es, daß Moses mit der ehernen Schlange (4. Mose 21) dem „ägyptischen Tiube" eine Verehrungsgestalt errichtete, welche „400 Jahre lang von den Kindern Israels verehrt wurde" (S. 132), daß es „Moses nicht beabsichtigte", „nur ein Verehrungswesen anzubeten", daß Jave (Jehova) der „bloße Wüstengott" war, dessen Gottesdienst nur als ein vor den andern Culten begünstigter anzusehen ist. Eine Masse von Hypothesen wird hier zusammengetragen, die unmöglich ein genügendes wissenschaftliches Resultat geben können. In der Entwickelung des Gottglaubens wird der Dienst der Himmelsheroen höher als der des Wüstengottes gestellt (S. 139). Sehr unsicher ist die Zurückführung

des Ursprungs der Semiten auf Abessynien (S. 152). Gewiß kann weder aus der Sprachforschung, noch aus dem Umstande, daß das jüdische Laubhüttenfest sich auch jetzt noch in Kordosan (12 — 15° nördlicher Breite) findet, dafür ein vollgültiger Beweis geführt werden. Die Arier, die Vorfahren der jetzigen Europäer, haben „den über Jave stehenden Himmelsherren als Gott" (S. 155). Es ist dieses die helle Menschheit, unterscheidbar von der dunkeln, afrikanischen, zu welcher letztern aber gewiß nicht „das jüdische Javevolk" gezählt werden darf. In gleicher Weise unbegründet erscheint die S. 168 aus der Stelle bei Matth. XIX, 12 gemachte Folgerung, daß Jesus „das Verschnittenseyn anerkennend erwähnt." Demnach hätte der Selbstverstümmler Origenes diese Stelle richtig ausgelegt, was gewiß nicht im Sinne derselben lag.

Mit Recht wird der Monotheismus als die vollkommenste Entwickelung der Religion und in jenem als die vorzüglichste die Gottvorstellung Jesu hervorgehoben (S. 190). Sehr richtig werden nur Jesu eigene Worte als gültig zur Bezeichnung dieser Gottvorstellung angenommen und die Auffassung seiner Schüler ausgeschieden (S. 191 u. 192). Daran reiht der Hr. Verf. die Entwickelung des Kirchenglaubens, insbesondere der Lehre von der Dreieinigkeit, die Ansichten berühmter christlicher Kirchenlehrer, des Athanasius, Augustinus, des Pseudodionysius, des Areopagiten, des Anselm von Canterbury, Johannes Scotus Erigena, Abälard, Bernhard von Clairveaux, Thomas von Aquino, Richard von St. Victor, Johann Tauler. Als Gipfelpunkt der christlichen Mystik wird Meister Eckard (Anfang des 14. Jahrh.) angeführt (S. 204). Während im engern christlichen Kreise die Gottesvorstellung eine mehr philosophische war, befand sie sich „bei der großen Menge der Christen" in der „Rückbildung" (S. 205 ff.). Eine „tiefgreifende Veränderung" erlitten die christlichen Lehren durch die „Glaubensspaltung" Luther's, Zwingli's, Calvin's, Heinrichs VIII. und Anderer (S. 209 ff.). Im Christenthum werden von nun an zwei Reihen der Vorstellungen über das „Verehrungswesen" unterschieden: 1) die katholische (griechische

und römische), in welcher als „höhere Gewalten oder Uebermächte „der dreieinige Gott, die Mutter Gottes und eine unbeschränkte Zahl von Heiligen" zusammengefaßt werden, und die evangelische (lutherische, reformirte, englische), in welcher „die höhere Gewalt ausschließlich in dem dreieinigen Gotte vorgestellt wird." Ist damit das Wesen der Gottesvorstellung im Katholicismus und Protestantismus erschöpft? Ist nicht auch der Rationalismus eine Entwickelung des Christenthums und zwar eine sehr wichtige? Ist nicht von der späteren Lehrentwickelung des Mittelalters und der noch daran klebenden Auffassungsweise der Neuzeit die frühere des Urchristenthums und die neuere rationelle seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zu unterscheiden, und wenn diese Unterscheidung nothwendig ist, kann man die Vorstellungen des Christenthums mit den beiden von dem Hrn. Verf. angedeuteten Vorstellungsweisen als erschöpft denken? Wird doch in dem vorliegenden Buche selbst auf das Streben der besser Denkenden aufmerksam gemacht und wir bezweifeln stark, ob dasselbe von so „geringem Erfolge" war, als S. 210 angedeutet wird. Gewiß aber genügt es nicht, unter den „Vorgeschrittenen" im Christenthum Molinos, Antoinette Burignon, Frau von Guyon, Johann Scheffler (Angelus Silesius), Frank (1500 — 1545), Jacob Böhme u. s. w. zu nennen. Denn schwerlich wird man mit diesen allein „die hervorragenden Denker" des Christenthums seit der Reformation bezeichnen und überhaupt die Angeführten mit Ausnahme des letztern irgendwie an die Spitze derselben stellen wollen. Von den Gottesvorstellungen wird der Gottesbegriff unterschieden (S. 218 ff.). Dieser wird viel höher gestellt als die Gottesvorstellung, welche nur „Sache des Volkes" ist, und unter jenem die philosophische Auffassung des göttlichen Wesens verstanden. Hier werden die Ansichten der griechischen Denker fragmentarisch ohne Belege und ohne Zusammenhang in der Entwickelung gegeben (S. 218 — 222). Rom empfing den Gottesbegriff von den Griechen; er erwachte, nachdem die Gottesvorstellung lange geherrscht hatte, erst wieder in der Neuzeit im Christenthum. Unter den christlichen „Freidenkern", die zur

„richtigeren Entwickelung“ des Gottesbegriffes beitrugen, werden Cardanus, Telesius, Giordano Bruno, Vanini, Campanella, Jansen (Jansenius), René des Cartes, Spinoza, welcher der christlichen Kirche niemals angehörte, die Encyklopädisten, die sich fast alle dem Christenthum gegenüber durchaus negativ verhalten, Berkeley, Christian von Wolff, Kant, Bardili, Jacobi, J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Schopenhauer und Reiff, wie zusammengehörig, erwähnt.

Der Hr. Verf. weist auf die „große Kluft“ zwischen Gottesvorstellung und Gottesbegriff hin und deutet diesen Unterschied S. 229 also an: „Jede der einzelnen Gottesvorstellungen vom Fetischdienste an bis zur Vorstellung des vollkommenen Schöpfers und Erhalters der Welt enthält das geschlossene Bild eines in Eigenschaften und Thätigkeiten dem Menschen ähnlichen persönlichen Wesens; jeder der Gottesbegriffe dagegen verneint mehr oder weniger alles Persönliche und löst das Gott Genannte in die Allgemeinheit oder das Gemeinsame alles Vorhandenen auf“..... „Die Gottesvorstellungen in ihrer höchsten Entwickelung, heißt es S. 236 u. 237, sind bis an die Grenze des Gottesbegriffes vorgeschritten, bis an den Punkt, wo sie nur gemeinsam dem gemeinschaftlichen Ziele sich nähern können: der nächste Schritt zur Fortbildung der Gottesvorstellungen bringt das Ineinanderfließen zu Wege. Es hält schon jetzt schwer, die Grenzschranke zwischen beiden aufrecht zu erhalten, welche, genau genommen, nur noch in der veralteten Schöpfungssage der Bibel liegt, seitdem die Vorstellung vom ruhenden, todten Stoffe der fortschreitenden Erkenntniß gewichen ist“.... „Sobald die morsche Schranke fällt, fließen die Gottesvorstellungen und Gottesbegriffe zusammen in der Erkenntniß des All, des einen und untrennbaren der Welt.“

Refer. zweifelt, ob dieses Verschmelzen der Gottesvorstellung und des Gottesbegriffes wirklich so nahe bevorsteht und so leicht auszuführen ist, wie hier angedeutet wird. Einmal zeigt sich zwischen Gott, als dem vollkommenen Geiste, dem Schöpfer

und Leiter der Welt im Sinne des Christenthums selbst nach rationalistischer Auffassung und zwischen der Einerleiheit Gottes und der Welt, worin nach dem Hrn. Verf. erst der wahre Gottesbegriff gefunden werden soll, eine unausfüllbare Kluft. Gerade die fortgeschrittene Anschauung der Naturwissenschaft von einem durch Kraft bewegten und durch sie lebendigen Stoffe ist mit der Lehre von der Einerleiheit Gottes und der Welt unvereinbar; denn mit dem bloßen Stoffe allein ist die Naturerforschung nichts zu erklären im Stande. Die Kraft gehört wesentlich dazu, sie muß schon vor dem Stoffe gesetzt werden und muß von ihrem absoluten Wesen als der Grundlage der Welt an bis zu den einzelnen Dingen herab zur Erklärung der unendlich verschiedenen Erscheinungen und Entwickelungen der Natur, als in einer unendlichen Thätigkeit wirksam, nothwendig angenommen werden. Endlich ist auch nicht abzusehen, warum man der Vorstellung Jesu von Gott das Prädicat des Gottesbegriffs streitig machen kann, warum die Anschauung von Gott im Sinne des Urchristenthums eine Vorstellung, dagegen die Annahme der Einerleiheit Gottes und der Welt den höher stehenden Begriff bilden soll. Denn im Grunde kann man sich von der Welt so wenig einen klaren Begriff machen, als von Gott, wenn man sie beide identisch denkt. Beide sind ja nur darin identisch, daß sie unendlich gedacht werden. Das Unendliche aber ist kein positiver, sondern nur ein negativer Begriff, während es dem Begriffe Gottes nach Jesu Bestimmung gewiß nicht an Positivität fehlt.

Im dritten Abschnitte wird von der Stellung des Menschen zur außersinnlichen Welt gehandelt. Nur dann wirken gewisse Eindrücke auf die Sinne des Menschen, wenn sie „ein bestimmtes Maaß der Ausdehnung, Stärke und Dauer erreichen" (S. 242). Was außerhalb dieser „Maßvermögen" liegt, macht auf die Sinne keinen Eindruck mehr und gehört darum zur „außersinnlichen Welt." Das Gebiet derselben wird durch des Menschen Anstrengung verringert und in das Gebiet der sinnlichen Welt umgewandelt, wie beim Sehen durch das Fernrohr und in der Nähe durch das Vergrößerungsglas. Mit

der durch die Sinne nicht erreichbaren oder der außersinnlichen Welt setzte man sich durch Träume (S. 245), erregende Pflanzensäfte (S. 249), Verzückungen und Gesichte (S. 250), geschlechtliche Enthaltsamkeit (S. 256) in Verbindung. Man hatte dabei zwei Arten von Vorstellungen über den Verkehr begeisterter Menschen mit der außersinnlichen Welt: 1) der Begeisterte wird in die außersinnliche Welt entrückt, 2) die Wesen dieser Welt nahen sich selbst dem Begeisterten (S. 261). Auch wurden solche Erscheinungen entweder willkürlich hervorgerufen oder unwillkürlich gedacht (S. 263). Die Ergänzung derselben fand durch das Looswerfen vor dem Anbetungswesen statt (S. 264). Zu den Verbindungen mit der außersinnlichen Welt gehört auch das Besessenseyn durch Geister (S. 268). Diese Verknüpfung wurde in ansprechender Weise vermittelst der Opfer, Lobgesänge und Gebete versucht (S. 280). Man suchte auch „einen Bund mit dem Verehrungswesen" (S. 284). Besonders entwickelte sich das Gebet im griechischen Stamme (S. 287). Zu diesen Verbindungsversuchen gehört auch der Eidschwur (S. 293). Gewiß muß dahin gestellt bleiben und kann nicht mit dem Hrn. Verf. aus III. Mos. X behauptet werden, daß das Innere der Stiftshütte „tödtliche Einrichtungen" hatte, noch viel weniger aber kann man, wenn man mit dem Hrn. Verf. im Falle des Ehebruches den mosaischen Priester zum gesetzlichen Hinrichter der Ehebrecherin machen will, eine solche Einrichtung dem christlichen Eidschwure der Gegenwart vorziehen (S. 300). Es folgen hierauf die Beschwörungen und die Verbindung mit dem bösen Wesen (S. 301), die Vorstellung von Dämonen (S. 309). Die Beschwörungen des Faust nach Göthe sind S. 317 angeführt, aber nicht erklärt. Der Mensch kam zu allen diesen Vorstellungen als den Bildern einer außersinnlichen Welt durch die Begrenztheit seiner Sinne (S. 325). Die Elemente der außersinnlichen Welt der Europäer werden auf ihre Grundlage zurückgeführt (S. 327). Das Menschenwesen mit seinen Fähigkeiten und Mängeln ist die letzte Grundlage der Gestaltung der ver-

schiedenen Entwickelungsstufen der Vorstellungen einer außersinnlichen Welt (S. 332).

Der vierte Abschnitt hat den Geist und die Unsterblichkeit zum Gegenstande. Zu den durch die Mängel unserer Erkenntniß entstandenen Vorstellungen wird auch die Vorstellung „vom Lebenswesen des Menschen und dessen Gestaltung" gerechnet (S. 340). Es führen „solche beschränkte Ansichten" zur Meinung, daß „der Leib ein irdisches Wesen sey, welches sich in Staub auflöse, die Seele ein überirdisches, welches erlöst aus dem zeitweiligen Gebundenseyn an den Leib von der groben Erde in den leichten, freien Lichtraum sich erhebe" (S. 344). Damit war die Geringschätzung des Leibes verbunden (ebend.). Die Lehre vom Fortleben der Seele entwickelte sich später als die Ansicht von der Seele als einem vom Leibe verschiedenen Wesen (S. 347). Das Fortleben der Seele wurde als „eine Steigerung des irdischen Menschenlebens" gedacht (S. 361). Dreierlei Vorstellungsarten bildeten sich im Laufe der Zeit. Man dachte sich die Seele 1) als ewig, ohne Anfang und ohne Ende, 2) als unsterblich, mit Anfang, aber ohne Ende, 3) als endlich mit Anfang und mit Ende (S. 366).

Auch in der Lehre von der Unsterblichkeit wird, wie früher bei Gott, die Vorstellung und der Begriff unterschieden (S. 399). „In der Vorstellung liegt die Annahme, daß der Mensch aus zwei Wesen, Leib und Seele bestehe, wogegen zum Begriffe die Annahme gehört, daß der Mensch nur ein Wesen sey, wenngleich zweierlei Arten von Eindrücken in andern erzeugend, die wir gewohnt sind Leib und Seele zu nennen, diese Spaltung tritt am schärfsten hervor bei Erörterung des Fortlebens der Seele. In der Vorstellung als getrenntes Wesen aufgefaßt, wird ihr das unabhängige Fortleben beigelegt; im Begriffe dagegen ist sie als besonderes Wesen nur in den Gedanken der Menschen vorhanden, lediglich ein Denkvorgang, ein im Gehirne vorhandener Begriff, der außerhalb des Menschen kein unabhängiges Daseyn führen kann." Es ist die

„Bestimmung" in der Entwickelung der Seelenvorstellungen sich immer mehr dem „Seelenbegriffe" zu nähern.

Auch hier ist nicht abzusehen, warum der Menschheitsgeist unsterblich seyn soll, wenn nach dem Herrn Verf. alle Menschengeister im Einzelnen sterblich sind und warum der Begriff der Unsterblichkeit auf einzelne Menschengeister angewendet, nur eine Vorstellung, und auf den Menschheitsgeist übergetragen der „Seelenbegriff" seyn soll. Auch folgt aus der Stofflichkeit der Seele oder des Geistes noch immer nicht nothwendig ihre Sterblichkeit, da wir den Seelenstoff nicht mit dem sichtbaren Nerven- und Hirnstoff verwechseln dürfen, welcher ja auch noch nach dem Tode ohne Seele oder Geist eine Zeit lang fortdauert und dann in eine neue Wandelung übergeht, während längst der unsichtbar Seelenstoff fehlt und doch so wenig, als jeder andere Stoff, als zu Nichts geworden gedacht werden kann. Könnte man nicht hiernach des Herrn Verf. eigene Worte (S. 27) anwenden; „die Ermittlung und Verfolgung der Stoffe hat dahin geführt, durch Wägungen zu erkennen, daß Stoffe, die bei Lösung ihrer Verbindung mit andern unsichtbar werden, damit nicht der Vernichtung anheim fallen, wie man früher annahm, sondern andere Verbindungen eingehen?" Es gibt also unsichtbare, gasige Stoffe, die auch bei Trennung von flüssigen und festen Stoffen noch immer vorhanden sind; es gibt aber auch unwägbare Stoffe. Es kann also aus dem Tode des Leibes nicht mit Gewißheit der Tod der Seele oder des Geistes gefolgert werden, selbst wenn die Auffassung eine stoffliche ist. Man kann daher dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele weder seine metaphysische, noch seine religiöse, noch seine moralische Berechtigung streitig machen. Das Allgemeine ist die Einheit, das Abstractum des Einzelnen; man kann aber unmöglich der Einheit, dem Abstractum mit dem Hrn. Verf. beilegen, was man dem Individuum abspricht. — Den Schluß bildet der Abschnitt vom Bösen und Guten (S. 407). Zunächst wird von dem Angenehmen und Unangenehmen ausgegangen, sodann vom Nützlichen und Schädlichen. Der Mensch wird dabei durch „die Wandel-

barkeit der Begriffe irre geführt" (S. 409). Man dachte sich gute und böse Uebermächte (S. 412). Für das ursprüngliche Wesen, das man sich als übermächtig dachte, hält der Hr. Verf. das Böse. Allein in dieser Vorstellung herrscht gewiß weniger das Böse, als das Ehrfurcht, Raum und Schrecken erregende Uebermächtige vor und dies Böse ist noch lange nicht das, was man das Böse nennt. Selbst der „Jehovagott des A. T." wird auf die „Seite des Bösen" gestellt (S. 430 ff.). Ein Beleg dafür soll die Auffassung des höchsten Willens als des „Verführers" seyn, ohne daran zu denken, daß man sich diesen Willen dabei natürlich auch als Prüfer vorstellt. Es wird darum sogar am Mustergebet Jesu (Matth. VI, 13) getadelt, daß man zu Gott bitte: „Führe uns nicht in Versuchung!" (S. 439). Es wird bei einem solchen Vorwurf nicht daran gedacht, daß die Handlungsweise des Menschen nicht allein von seinem freien Willen, sondern auch von äußern Einwirkungen abhängt und daß diese in der Hand der höchsten Macht stehen, zu welcher man betet, daß das Gebet nur dahin geht, diese Einwirkungen gegenüber unserm freien Willen so zu wenden, daß sie die in uns liegenden Bestimmungen nicht überwältigen. Man stellt sich dabei nicht diejenige Verführung vor, welche man (Matth. IV, 1) dem Satan beimaß. Im Verband mit andern Menschen entsteht „der Unterschied des Guten und Bösen" (S. 463). Er wird von den Mängeln der menschlichen Erkenntniß „abgeleitet" (S. 470). Die „Beziehung der Wesen oder Handlungen zum Gemeinnutzen" entschied zuletzt bei dieser Unterscheidung (S. 472). Es wird ein Thier-, Verbands-, Völker- und Menschenrecht unterschieden. Das erste bezieht sich auf den einzelnen Menschen im Einzelleben, das zweite auf die Genossen eines Verbandes, das dritte auf die gleichzeitigen Bildungsvölker, das vierte auf die gesammte Menschheit (S. 473).

Ein sehr schwarzes Bild wird von den Ansichten der europäischen Völker über Gute und Böse entworfen, während man nicht berücksichtigt, daß überall, wo die höhere christliche Gesittung hingedrungen ist, zwischen dem juristischen und moralischen

Rechte unterschieden wird und im Sittlichen nicht Gewohnheiten, Neigungen oder Leidenschaften Einzelner, sondern lediglich das Gewissen als Gesetzgeber, Ankläger und Richter gilt, die Aussprüche subjectiver Meinungen wohl von dem Gewissen an sich zu unterscheiden sind, das in der Lehre des Urchristenthums allein berücksichtigt wird. Der Mensch wirkt, jenachdem er eine Handlung für gut oder böse hält, „umgestaltend auf die Welt" ein (S. 479). Es entsteht die Frage nach der Berechtigung des Menschen zur Umgestaltung der Welt. Die Beantwortung derselben hängt von der Stellung ab, welche die Menschheit im Weltganzen einnimmt und welche sie fortzubilden verpflichtet erscheint. Die Untersuchung über diesen Gegenstand bleibt dem folgenden Bande vorbehalten.

Nr. 2. (**Einleitung zur Philosophie der Naturwissenschaften, der Geschichte und Literatur von Professor Nerva**) sucht durch die Philosophie der Natur und der Geschichte die Einheit für alle körperliche und geistige Entwicklung des Weltalls auf, und will an der Hand der letzten [illegible]setze der Natur und Geschichte den Maßstab zur richtigen aller Völker gewin[illegible]der künstlerischen und literarischen Erscheinungen [illegible]. Das ganze umfaßt fünf sehr ausführliche Ueberblicke, 1) vorlau[illegible] Fragen über die Philosophie der Naturwissenschaf[illegible]ten, über die Philosophie der Geschichte und ihre [illegible] Beziehungen zur Aesthetik und zur literarischen Kriti[illegible], 2) über die Einheit jeder stofflichen Zusammensetzun[illegible] und jedes moralischen oder intellectuellen Beg[illegible]riffes, über die stetige Entwicklung der Zusammense[illegible]ung und des Begriffs in der Natur und in der Geschich[illegible]e, 3) die französische Literatur nach dem durch sie i[illegible]n Entwicklungsprocesse der Menschheit dargestellte[illegible] Begriffe in ihrer Vergleichung mit der Literatu des Alterthums, 4) dieselbe Literatur in ihrer B[illegible]ziehung zur Literatur des Nordens und des sü

lichen Europa, 5) über die Zukunft der Kunst und Literatur.

Kunst und Literatur sind „der höchste Ausdruck, die letzte Gestaltung oder die Vollendung des Gedankens“ (S. 7). Die Ideen des „Wahren, Guten und Schönen“ sind „die Momente jeder Existenz.“ Sie liegen allen niederen und höheren Producten zu Grunde (S. 17). Das „Wahre und Schöne“ sind aber nur „die vorläufigen Entwicklungsmomente, welche zu ihrer nothwendigen Folge, dem Guten hin führen (S. 16). Ihnen entsprechen die „drei Reiche der Natur“ (S. 17.). Alles erkennen wir durch das „individuelle Ich.“ Es ist das „konstitutive Element“ jeder Race, jeder Gesellschaft (S. 29). Wir können in der Race, der Gesellschaft nur das erblicken, was als Embryo schon in uns gefunden wird. Die „von einander getrennten, isolirten Iche“ und die in ihnen enthaltenen „individuellen Vermögen“ sind in der Natur „der unorganischen Welt“ zu vergleichen (S. 29). Das isolirte, individuelle Ich indeß „existirt nicht wie wir es betrachten“ (S. 43). Nichts ist isolirt. Das Individuum ist in beständiger Beziehung mit seines Gleichen und jede Verbindung von Individuen bildet ein Ganzes, welchem wir den Namen eines Körpers geben und womit wir eine „Zusammengehörigkeit“ bezeichnen. Das Zusammenseyn aller dieser Körper ist die „Menschheit.“ Die Philosophie der Geschichte unterscheidet in dieser wieder die Einheiten der Racen und Völker, den organischen Reichen der Natnr entsprechend (S. 48).

Die „drei Formen der Schöpfung“ sind die „unbewußte,“ die „bewußte“ und die Entwickelung zu Ende führende „transcendente Form“ (S. 60). In ihnen entwickelt sich der „Gedanke [illegible] Leben“ (S. 61). In allen drei Reichen der Natur zeigt [illegible] dasselbe Gesetz der Entwicklung, der Anfang, der [illegible] Glanz und Höhepunkt der Entwicklung, das Ende und die [illegible]an sich knüpfende neue höhere Entwicklung (S. 67). Dem [illegible]en Moment entspricht das Wahre, dem zweiten das Schöne, [illegible] dritten das Gute (S. 67. 68). In der Kunst und Poesie

stellen sich nach „den drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten" die lyrische, epische und dramatische Poesie" dar. Sie zeigen zugleich den Anfang, die Blüthe und den Ausgang mit der weiteren höheren Entwicklung. Die Definition wird für falsch erklärt, nach welcher das Unendliche an sich eines und dasselbe im Absoluten ist; denn „dieses offenbart sich nothwendig unter den drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten." Von diesen Ideen aber hat jeder Menschheitsstamm eine andere Vorstellung (S. 104).

Das organische Leben fängt im Pflanzenreiche mit dem Zellensystem an und auch dieses System ist nicht getrennt von dem, was ihm in der Entwicklung vorausgegangen ist (S. 109). Anfangs nahm der Weltstoff alle Räume ein, welche jetzt die Planeten von der Sonne trennen. Dieser Stoff der Himmelskörper bewegte sich um sich selbst. In der Masse bildete sich ein Mittelpunkt, um welche sich andere sich bildende Massen im Kreise bewegten. Die Anfangs glühende, sich um sich selbst bewegende Masse der Himmelskörper, nach ihrer Abkühlung dichter werdend, hat sich nämlich nicht ganz in einem Mittelpunkt verdichtet, der jetzt die Sonne ist. Die entfernteren Massen haben sich zu andern verdichteten Mittelpunkten, den Planeten, gebildet. Es wird sodann von der centrifugalen und centripetalen Bewegung zur weiteren Erklärung gehandelt (S. 110. 111). Der Hr. Verf. wirft nun die Frage auf: Warum hat sich der Stoff der Himmelskörper, nach seiner Abkühlung dichter werdend, nicht in einem einzigen Punkte, seinem Mittelpunkte verdichtet? Warum hat er nicht eine einzige Kugel, die Sonne gebildet? Warum hat sich der Stoff getheilt, Planeten gebildet, die anfängliche Bewegung in zwei Richtungen gespalten? Warum haben sich die Planeten zu besonderen Mittelpunkten gestaltet? Zeigen sich hier nicht schon die ersten Spuren eines ersten Gedankens? Denn die „Frage nach dem Warum und Wie ist die Frage nach dem Gedanken" (S. 113). Es zeigt sich darum auch schon im unorganischen Reiche das, was im organischen zur höheren Entwicklung kommt. Wie die drei Systeme, Zellen-, Gefäß- und

Nervensystem, und die drei Reiche der Natur, werden drei Racen unterschieden (S. 135). Als diese Stämme werden genannt die Chamische Race, die Völker von nicht weißer Farbe begreifend, die „Japhetische oder Indo Arische" und die „Semitische" (S. 203). Die erste vertritt das lyrische, die zweite das epische, die dritte das dramatische Element (S. 207).

Die deutsche Literatur wird auf einer halben Seite abgefertigt (S. 235) und hat „ihre Leistungen dem auf die höchste Stufe gestellten Frankreich in der Mitte des 18ten Jahrhunderts zu verdanken. Gottsched wird erwähnt. Von Klopstock, Lessing und Bodmer, welche zusammen gestellt werden, wird behauptet, daß sie die „alte deutsche Literatur wieder hergestellt haben" und daß sie „Göthe und Schiller im 19ten Jahrhundert fortsetzten" (sic, S. 235). Die Race Chams schuf (in sonderbarer Zusammenstellung) die „Tempel von Ellora und Elephante, die Obelisken (monolithes) Egyptens," die Indoarische die Vedas, das Sanskrit-Epos, den Orpheus, Homer, Hesiod, Sophokles, Euripides und Virgil, die semitische die hebräische Literatur, die Lyrik der Kirche, die Summe des Thomas von Aquino, Dante, Raphael, Tasso, Bossuet und Racine" (S. 238). Wie die Schöpfungen der Natur vom Unorganischen zum Organischen immer vollendeter werden, so auch die Werke der Kunst und Literatur (S. 238 u. 239). Die Vollendung ist nach dem Hrn. Verf. der „Spiritualismus nach religiös christlicher Grundlage" ohne „Pantheismus" und ohne „Einseitigkeit" (S. 246).

Es ist eine Stetigkeit (continuité) der Zusammensetzung in der Entwicklung der Natur, wie eine Stetigkeit des Begriffs in der Entwicklung der Geschichte (S. 274). Die klassische Schule findet „kein Verhältniß zwischen dem Wahren, Schönen und Guten. Das Schöne ist „sich selbst Zweck" und hat keinen andern, als „das Entzücken, das es uns schafft." Das Schöne ist daher in allen Epochen der Geschichte „sich immer gleich." Die „ewigen, unübertrefflichen Muster" sind im Zeitalter des Perikles und Augustus. Die neuere Literatur in Frank-

reich und im Auslande hat „kein anderes Verdienst," als diese Muster wieder hervorzubringen und sich den Meisterwerken im Jahrhundert Ludwigs XIV. zu nähern, welche die „besten Nachahmungen" der alten klassischen Vorbilder sind (S. 278). Während dieses die Grundsätze der klassischen Schule sind, erkennt die romantische die Vorzüglichkeit der aus dem christlichen Gedanken hervorgegangenen Meisterwerke an, aber sie führt Alles auf die „Institutionen des Mittelalters" zurück, ohne die „Stetigkeit der christlichen Entwicklung und darum den Fortschritt späterer Zeit einzusehen." An ihrer Spitze steht Chateaubriand.

Die drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten sind „die constitutiven Elemente jedes Seyns," weil sie die „drei Momente jeder endlichen Existenz" darstellen, „Anfang oder Raum, Spitze oder Höhepunk (l'apogée), Ende und Darüberhinausgehen höherer Entwicklung" (la finalité et survie). Sie zeigen sich darum in jedem Menschheitsstamme, ebenso in Kunst und Literatur (S. 335). So wird auch der Höhepunkt christlicher Entwicklung auf den Begriff des Weibes angewendet. In der mystischen Lyrik der Kirche wurde es seiner sinnlich heidnischen Form entkleidet bei den Troubadours, Dante, Petrarca, Raphael; in der französischen Renaissance bis auf Racine erreicht es eine mehr klassische Gestalt und zuletzt den Höhepunkt am Hofe Ludwigs XIV. (sic). Hier ist die Zeit seiner „umwandelnden Verklärung" (transfiguration), das Weib „vermenschlicht sich" (s'humanise), wird „Bürgerfrau" im 18ten Jahrhundert und „Frau des Volks" im 19ten Jahrhundert mit „George Sand" und „im Roman" (sic, S. 456). Sollte man nicht glauben, die Marquise von Pompadour im 18ten und die Grisette im 19ten Jahrhundert stellten diese „umwandelnde Verklärung" dar? Das allgemeine päpstliche Königthum wird als die „erste sichtbare Blüthe des christlichen Begriffes" (première splendeur visible, sic, S. 412—465) bezeichnet. In der Chamischen Race herrscht der „Fetischismus," in der indisch-arischen „der Polytheismus" (Schönheit der Form, in Griechenland die höchste Entwicklung), in der semitischen „die Eingötterei, der christliche Gedanke."

Der menschliche Geist geht, wie die Natur, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, von der Analyse zur Synthese über. Dies ist die Ordnung in der Bildung oder Entwicklung. Aber jeder Entwicklung geht eine andere Existenz voraus, ein Ausgangspunkt im Laufe der Natur und der Geschichte" (S. 651).

Frankreich wird „das zweite Vaterland" (sic) für Jeden genannt, der außerhalb Frankreichs geboren ist. Durch Verbindung mit der geistigen Entwicklung dieses Landes wird man in „Gedanken, Gefühlen, Bedürfnissen und Strebungen klarer (plus clairement) erkennen." Es wird versichert, daß sich die verschiedenen Völker in „Frankreichs mächtigster Einheit" am vollkommensten nähern und einander ähnlich werden (?), daß diese Einheit die Völker „umwandelt in der wissenschaftlichen, praktischen und gesellschaftlichen Ordnung" (?), daß die „französische Nation am meisten auf alle andere wirkt," daß sie „eine neue Initiative des Spiritualismus und der Freiheit" (in der gegenwärtigen Zeit?) „in ganz Europa bildet." Frankreich ist bestimmt, indem es auch „den fremden Einfluß der Philosophie, Kunst, Politik und Literatur in sich aufnimmt," die „Gegensätze in der Schule und in den Parteien zu vermitteln und zu versöhnen" (?? S. 708 u. 709). Der Hr. Verf. kennt kein anderes gelehrtes Deutschland als das „pantheistische" (sic), „wenn auch christliche," welches „noch seine indisch-sanskritischen Erinnerungen (!!) hat" (S. 716). Das „allgemeine und päpstliche Königthum" (sic) wird „als die erste sichtbare Blüthe des christlichen Begriffes" (première splendeur visible, S. 412—465) bezeichnet, eine Blüthe, die man bekanntlich weit eher auf das Heidenthum, als auf das Christenthum zurückführführen kann. Doch — sapienti sat!

Der Verfasser von Nr. 3. (Gedanken über die Naturkraft von A. Gether) nennt sich selbst „einen Laien in der Naturwissenschaft." Dennoch will er mit einer „ganz neuen Theorie hinsichtlich der Naturkraft" hervortreten. Er versichert, alle Naturerscheinungen auf eine Urkraft zurückführen zu wol-

len, beabsichtigt aber „kein systematisches Ganzes“ zu geben. Es soll „nur Material zur weiteren Bearbeitung“ seyn.

Refer. bezweifelt stark, ob die Meinung des Hrn. Verf. die richtige ist, daß es in der Naturwissenschaft einem Laien „leichter“ sey „als dem Fachgelehrten, durch Nachdenken die Wahrheit zu finden.“

Der Hr. Verf. geht von einem einzelnen Falle aus, um zu zeigen, daß vibrirende Luft Anziehung äußert, er will sofort alle Naturkräfte auf Schwingungen zurückführen, führt die Schall- und Lichtschwingungen an, versucht durch Beobachtung der Wolken- und Regenbildung nachzuweisen, daß diese eine Folge der Schwingung der mit Wassertheilchen geschwängerten Luft ist, geht sodann zu den Schwingungen der Saiten über und kommt endlich, nachdem er daran auch die Lehre von den Wasserblasen geknüpft hat, zu seiner „neuen Theorie,“ welche wohl schwerlich von irgend einem Naturforscher adoptirt werden wird.

In allen Körpern ist nach seiner Behauptung ein- und derselbe Stoff, durchaus an sich in keiner Weise verschieden. Alle Naturerscheinungen lassen sich auf die „Schwingung des körperlichen Stoffes“ zurückführen (S. 122).. Dadurch sollen „mit einem Schlage“ (sic) „alle Probleme“ (!!) der Physik gelöst und auch „auf andern Gebieten der Naturwissenschaft Vieles“ (!) aufgeklärt werden, worüber „bisher völlige Dunkelheit“ herrschte. Die Verschiedenheit der Körper wird allein aus der Verschiedenheit der Schwingungen desselben Stoffes abgeleitet. Der Hr. Verf. verwirft darum die Annahme eines Lichtäthers, besonderer magnetischer und elektrischer Flüssigkeiten, eines Wärmestoffs, einer organischen und unorganischen Materie. Denn alle diese verschiedenen Stoffe sind nichts anderes, als verschiedenartige Schwingungen der gleichen Materie. Dadurch soll auch allein die Entstehung der Sonne, der Planeten und aller Himmelskörper erklärt werden.

Die Erde hält der Hr. Verf., wie alle Planeten, für „eine durch die Schraube einer schwingenden Saite gestaltete Blase“!! (S. 162, sic). Auch der tropfbar flüssige Zustand der Materie

ist nur eine besondere Art der Schwingung, wie der gasförmige und feste (S. 164 – 181). Die chemischen Verbindungen werden als „bloße Schwingungen" betrachtet (S. 181 – 185). In gleicher Weise läßt der Hr. Verf. die verschiedenen Felsarten und Gesteine, die Steinkohlenbildung, die Flötzgebirge, Alluvialschichten u. s. w. aus verschiedenen Schwingungen des nämlichen Stoffes entstehen. Von der Erde heißt es S. 206: „Sie ist hiernach ein Körper, ähnlich eingerichtet, wie der Körper eines höhern organisirten Thieres" .... „Die Erdblase nämlich dehnt sich abwechselnd aus (! !) und zieht sich wieder zusammen, Luft in sich hineinziehend und dann wieder hinausstoßend, von der eingezogenen Luft aber einen Theil in die feinen Polaröffnungen ihrer innern Wand aufnehmend, um chemische Verbindungen damit einzugehen, — Alles ganz so, wie der Athmungsproceß des höher organisirten Thiers und des Menschen statt findet" (sic. ! !). Die „Lava" der Vulkane vertritt „das Blut im thierischen Körper" (!), das Auswerfen der Lava „entspricht gewissen periodischen Vorgängen im weiblichen Körper" (sic) „nimmt aber mit dem Alter der Erde immer mehr ab. Wie im weiblichen Körper, so auch in der Erde, ist die fragliche Erscheinung mit krampfhaften Zuckungen verbunden" (! ! ! S. 209). Dem Hrn. Verf. erscheint es in allem Ernste nicht zweifelhaft, daß das „Innere der Erde lebenden Wesen zur Wohnung dient". (S. 210). Ob es Menschen daselbst gibt, soll „die Erfahrung" entscheiden (sic). Auch ist ihm wahrscheinlich, daß die bei den Vulkanen erwähnten „röhrenförmigen Oeffnungen, deren Mündungen in den Polarringen liegen (sic), für Menschen zugänglich seyn werden" (! ! !). Hier soll auch der „größte Metallreichthum" seyn. In einem Athemzuge sollen Ebbe, Fluth, Geschmack des Meersalzes, Unterschied des Stick-, Sauer-, Wasser- und Kohlenstoffes nur aus „der Schwingungsverschiedenheit desselben Stoffes" (!) erklärt werden (S. 213 — 223). Die „Erde ist eine hohle Blase, welche an den Drehungspolen Oeffnungen enthält (sic), die einen Zugang in ihr Inneres gestatten" (! ! S. 224). Die Menschenbildung entsteht durch die

„Schwingung der Erdblase“ (sic, S. 229). In allem Ernste wird auf die „spiralförmigen Windungen von Metalldrähten“ hingewiesen, welche unter gewissen Umständen die Formen eines „Ringelwurms,“ eines „Menschengesichts, „der aufgeworfenen Lippen des Negers,“ einer „kurzen, etwas eingedrückten Stirne, der vorherrschenden Freßwerkzeuge“ annehmen, die von ihm als zur Menschenbildungslehre „beachtenswerthe Erscheinungen“ (!!!) betrachtet werden (S. 233 – 235). Nach seiner Ansicht ist zu ihrer Zeit die gesammte Thier- und Menschenwelt „durch Wellenbewegung oder Schwingung“ entstanden (S. 240). Auch die Oganismen sind „Blasen“ (!!). Selbst die geistige Fähigkeit ist „ein Ergebniß der intensiven Schwingung der verdünnten Blase in dem Innern der zur thierischen Form gelangten gröberen Blase“ (sic!!! S. 242).

Diese neue Blasentheorie soll auch auf das „Leben und die einzelnen Wissenschaften“ ihre Anwendung erhalten. Der Arzt muß „dem kranken Körper Stoffe zuführen, durch welche dessen Schwingung vermehrt wird“ (S. 283), oder im andern Falle „der erforderlichen Intensität der Schwingung im Körper kein Hinderniß in den Weg legen.“ Für die Geographie erwartet der Hr. Verf. von den „Entdeckungen im Innern der Erde“ ebensoviel, als von „der Entdeckung des Weges nach Amerika“ (sic, S. 294). Von dem Eindringen in das Innere der Erde durch die „Oeffnung des nördlichen oder südlichen Polarringes“ (sic) wird für die Politik Verstärkung der politischen Macht des eindringenden Staates an Land und Leuten und Metallreichthum erwartet (!!! S. 294). Durch den Materialismus dieser Lehre soll die Unsterblichkeit der Seele nicht gefährdet seyn. Der Geist ist ja eine „feinere Blase in der gröbern Blase des Körpers“ und diese ist nach dem Tode „leicht genug“ (sic), um sich „von der Erde zu einem andern, aus feinerem Stoffe gebildeten Wohnorte zu erheben“ (S. 295). Von der in diesem Leben erworbenen Schwingungsweise der Geistesblase, welche nach der Trennung von der Körperblase sich mit einem andern Körper verbindet, wird dann die „Schwingungsweise des neuen Körpers“ ab-

hängen, und dies ist die jenseitige „Belohnung und Bestrafung“ (sic, S. 297). Je „feiner“ die Schwingung ist, desto „vollkommener“ sind die organischen Geschöpfe. Es ist eine „unendliche Reihenfolge“ bis „zum Vollkommensten oder Gott.“ Gott ist „das Ergebniß unendlich feiner Schwingungen einer unendlich feinen Materie“ (sic!!). Gott wird durch diese Schwingungen „zur Entstehung gebracht“ (!!).

Sonderbar genug findet der Hr. Verf. eine Aehnlichkeit zwischen dieser barok-komischen Schwingungslehre und der Leibniz'schen Philosophie (S. 346 u. 347). Uebrigens wird sogar „unbeschadet der Einheit“ Gott eine gewisse getheilte Persönlichkeit beigelegt. S. 348 heißt es: „Ist das männliche und weibliche Princip in der ganzen Natur vertreten, so wird es sich auch bei der Gottheit wieder finden“ (!!). Zu diesem Zwecke wird sogar auf die „Zweigeschlechtigkeit gewisser Thiere und Pflanzen“ hingewiesen.

No. 4 (die Schrift von Dr. Kahlbaum) ist zur Jubelfeier des funfzigjährigen Bestehens der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin verfaßt. Die „Wissenschaftslehre“ ist „die Lehre von den Eigenschaften, Aufgaben und dem Wesen der Wissenschaft“, sie ist „die Wissenschaft der Wissenschaft.“ Das Wissenschaftliche ist „die Form der Kenntnisse und des Kennenlernens.“ Der Hr. Verf. will die „aus der Naturforschung hervorgegangenen Wissenschaften“ vorzugsweise betrachten. Das „wissenschaftliche Verfahren und die Methode der Naturforschung“ gehören unter die „Specialitäten der Wissenschaftslehre.“ Einen hohen Grad „formeller Entwickelung“ haben einzelne Naturwissenschaften erreicht. Dahin werden besonders Astronomie und Zoologie gezählt (S. 6). In eingehender Weise wird nur die letztere behandelt, weil „ihr Gebiet eine größere Mannichfaltigkeit der Forschungsmethoden erfordert.“ Zu ihr werden auch die Physiologie und die vergleichende Anatomie gerechnet. Die Zoologie zerfällt in einen allgemeinen Theil (Zoonomie) und in einen besondern (Zoographie). Jener betrachtet im größern oder kleinern Umfange die gemeinsamen Eigenschaften der Thiere,

dieser hat die Erkenntniß der einzelnen Thiere zum Gegenstande. Für die Zusammenstellung der Eigenschaften lassen sich „drei höchste Klassen" feststellen (S. 7). Es handelt sich nämlich um die „Form, den Stoff und die Bewegung der Thiere." Demnach werden morphologische, chemische und dynamische Eigenschaften unterschieden. Die physischen werden zu den dynamischen gerechnet. Weitere Anhaltpunkte für die Form der Wissenschaft giebt in der Physiologie die Naturwissenschaft des Menschen (S. 8). Am weitesten ist die Disciplin der Formenlehre in der Anatomie gediehen. Es wird Elementar-, Regionen- oder Glieder- und Raçenanatomie unterschieden, je nachdem die Anatomie als systematische, topographische oder als Anatomie der Menschenstämme aufgefaßt wird (S. 9). Sodann wird zum „historischen Entwickelungsgange" des Wissenschaftlichen in der „Zoologie" der Uebergang gemacht. In ähnlicher Weise, wie mit der Zoologie, verhält es sich mit der Theorie der Wissenschaftslehre. Die Anwendung auf das Geschichtliche ist die Erscheinung der Wissenschaft im Leben. Es ist dieser angewandte Theil **das**, was der Hr. Verf. den „bezüglichen Theil" nennt. Demgemäß soll auch die Wissenschaftslehre in den allgemeinen, besondern und bezüglichen Theil zerfallen. Die specielle Wissenschaftslehre gliedert sich (S. 15) in „einen Theil, welcher die Gegenstände abhandelt, die einen Wissensproceß erregen können, in einen zweiten, welcher den eigentlichen Proceß des Erkennens und Denkens verfolgt, und in einen dritten Theil, welcher die Gestaltungen, welche das Product des Erkenntnißprocesses annehmen kann, des Näheren schildert." Die Gegenstandslehre ist die Ontologie. Ihre einzelnen Haupttheile sind die Estologie (Eigenschaftslehre, Lehre von den Qualitäten der bloßen Existenz), Proceßlehre, (Genesiologie, Lehre vom Werden der Dinge) und Ousiologie (Wesenlehre, Lehre vom Wesen der Dinge, S. 18). Die Eigenschaften sind entweder sinnliche (z. B. Farbe, Wärme), rein anschauliche (Größe, Gestalt, Gewicht) oder discursive (Aehnlichkeit, Einfachheit). Es ist nicht abzusehen, warum die anschaulichen Qualitäten nicht auch zu den sinnlichen gezählt werden und warum

unter den letzteren Gewicht mit Größe und Gestalt zusammengefaßt wird, da doch ersteres der Gegenstand einer ganz andern sinnlichen Erkenntniß ist. Die Abtheilung, welche sich in zu viele Unterabtheilungen verliert, giebt dem Ganzen dadurch weder die nothwendige organische Einheit, noch die nicht minder zur klaren Erkenntniß wichtige Uebersichtlichkeit. Es mag daher immer bezweifelt werden, ob solche Andeutungen die „Wissenschaftslehre der Naturforschung“ aus „der Phase des unbewußten Lebens“ in das „Stadium des bewußten Lebens“ zu führen geeignet sind.

Die Schrift No. 5 (über die letzte physische Bedingung des Gewordenen) zerfällt in fünf Kapitel. Das erste behandelt die Aufgabe und Annahme (S. 3—6), das zweite die Gültigkeit der Beweismittel als Ergebniß der Annahme (S. 6—16), das dritte die physischen Ergebnisse der Annahme (S. 17—23), das vierte die theologischen Ergebnisse der Annahme (S. 23—27), das fünfte die negativen Attribute der ungewordenen Wirklichkeit (S. 27—30).

Der Verf. schließt von dem gewordenen Dinge auf eine ungewordene Wirklichkeit. Diese ist die letzte physische Bedingung des Gewordenen. Er geht von dem Satze aus, daß es „ein gewordenes Ding, eine angefangene Wirklichkeit gebe oder gegeben habe.“ Er betrachtet diesen Satz als „den Punkt des Archimedes, von dem aus sich das wahre System der philosophischen Theologie in großer Festigkeit aufbauen, die falschen Systeme des Materialismus und Pantheismus aus den Angeln heben lassen.“ Wenn wir von irgend einer gewissen Erkenntniß ausgehen wollen, muß diese „gesetzmäßig“ seyn. Wir können also durch „gesetzmäßiges Erkennen über irgend eine Wirklichkeit irgend eine wahre umd gewisse Ekenntniß erlangen.“ Eine solche Gewißheit ist aber die Behauptung, daß es eine „gewordene Wirklichkeit“ gebe. Als Beweismittel für den Schluß von den gewordenen Dingen auf die ungewordene Wirklichkeit wird das sich „nach dem Princip des Widerspruchs richtende Denken“ oder das „dialektische Erkennen“ aufgestellt (S. 11). Als dia-

lektisches Kriterium der Existenz wird folgender Satz bezeichnet (S. 16): „Die Existenz eines Gegenstandes oder seiner Beschaffenheit muß bejaht werden, wenn durch das Verneinen derselben (der Existenz) unser Denken genöthigt wird, logisch Unmögliches für logisch möglich oder seyend oder seyn könnend anzusehen; sie muß verneint werden, wenn jenes falsche Urtheil sich nothwendig aus ihrer Bejahung ergiebt." Den Beweis des physischen Fundamentalsatzes bilden die Sätze, daß „unserem Denken gemäß das wirklich stattfindende Werden eines Dinges entweder blos durch logische Möglichkeit oder auch durch eine andere (von dem werdenden Ding verschiedene) Wirklichkeit bedingt ist, das Werden eines Dings aber in Wahrheit niemals blos durch logische Möglichkeit, also immer auch durch eine andere Wirklichkeit bedingt" seyn muß (S. 18). Das Seyn eines gewordenen Dinges hängt immer ab vom Seyn eines zweiten Dinges. Es hängt von der logischen Bedingung der innern Widerspruchslosigkeit oder von der physischen Bedingung einer von diesem gewordenen Ding verschiedenen Wirklichkeit ab (S. 20). Vom Beweis des physischen Fundamentalsatzes wird der Uebergang zum theologischen Syllogismus gemacht (S. 23). Dieser schließt davon, daß es eine gewordene Wirklichkeit giebt, darauf, daß „unser Intellect entweder eine anfanglose Reihe nach einander gewordener Dinge für verwirklicht halten oder eine ungewordene Wirklichkeit als letzte physische Bedingung der gewordenen anerkennen muß" (S. 23). Als theologischer Fundamentalsatz gilt der Satz: „Eine anfanglose Reihe nach einander entstandener Dinge ist logisch unmöglich und kann daher nie verwirklicht seyn" (S. 24). So gelangt man zum Schlußsatze, daß „eine ungewordene Wirklichkeit als letzte physische Bedingung der gewordenen anzuerkennen ist" (S. 24). Es werden nun die wesentlichen Prädicate des Gewordenen aufgestellt (S. 27. u. 28). Hierauf wird zu zeigen versucht, daß die wesentlichen Prädicate des Gewordenen am Ungewordenen verneint werden müssen. Als diese „ungewordene Wirklichkeit" wird Gott (der Grund der gewordenen Wirklichkeit) dargestellt und damit die Entwickelung der

vom Ungewordenen angegebenen negativen Prädicate verbunden. Die Entwickelung der positiven göttlichen Attribute und die Zurückführung aller andern Beweise für das Daseyn Gottes auf die Grund- und Lehrsätze des vorliegenden, von dem Hrn. Verf. gegebenen Beweises soll das demnächst erscheinende zweite Heft enthalten.

No. 6 (über die neuesten Versuche, Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln) ist ein Separatabdruck aus dem Programme des Linzer Gymnasiums für das Jahr 1862. Der Verf. unterscheidet zwei Richtungen in der Psychologie, die empirische oder naturwissenschaftliche und die materialistische oder physiologische.

Als Vertreter der ersten Ansicht werden in erster Reihe Beneke und Waitz, als Vertreter der zweiten Hagen und Czolbe genannt. Die naturwissenschaftliche Richtung begründet die Philosophie durch die Psychologie; sie verschmäht alle metaphysischen Voraussetzungen und hält sich nur unter Annahme logischer Gesetze zunächst an das Studium der psychischen Thatsachen, indem sie aus demselben die Erklärungsgründe für den Zusammenhang jener Erscheinungen sucht. Die physiologische Psychologie „proclamirt sich als die unmittelbare Consequenz der modernen Naturwissenschaft", sie baut auf die Fortschritte der Physiologie, führt alle geistigen Thätigkeiten auf Gehirnbewegungen zurück oder leitet sie aus diesen ab, sie schließt in der extremsten Richtung die Annahme übersinnlicher Dinge aus. Anstatt sich in eine Prüfung dieser beiden entgegengesetzten Ansichten einzulassen, unterwirft der Hr. Verf. Beneke's psychologische Lehren einer kritischen Beurtheilung, verwirft dieselben unbedingt, und stellt dagegen Herbart's Behauptungen auf den Standpunkt der Psychologie, welchen er selbst eingenommen wissen will. Kein Urtheil findet sich in der vorliegenden Schrift über einen Repräsentanten der zweiten, materialistischen oder physiologischen Richtung. Der Hr. Verf. erklärt sich gleich im Anfange gegen die Forderung, die Psychologie als Naturforschung zu behandeln und will doch „dagegen nichts sagen", wenn „in

dieser Forderung blos die Absicht ausgesprochen wäre, die Psychologie auf erfahrungsmäßige Weise und in Verbindung mit den Erfahrungswissenschaften, namentlich der Physiologie, in empirischer Beziehung weiter zu führen" (S. 3). Daß aber neuere Psychologen, wie Beneke, Waitz, Drobisch, J. H. Fichte, so verschieden sonst ihre Ansichten seyn mögen, die Aufgabe der empirischen Psychologie anders, als in der von dem Hrn. Verf. selbst als richtig anerkannten Weise anschauen, läßt sich durch die von demselben gegen Beneke gemachten Bemerkungen gewiß nicht verneinen. Noch viel weniger wird man bei diesen Bestrebungen einer nicht materialistischen, sondern empirischen Psychologie als innerer Naturwissenschaft etwa mit dem Hrn. Verf. die „Tendenz" erkennen wollen, „die Philosophie und ihre Berechtigung auf psychologischem Gebiete negiren zu wollen."

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen. Von Emil Feuerlein, Diakonus. Erster Theil: Die Sittenlehre des Alterthums. Tübingen, 1857. Zweiter Theil: Die Sittenlehre der neueren Culturvölker. Ebend. 1859.

Die philosophische Wissenschaft hat wohl allen Grund sich zum Voraus zu freuen über jeden Versuch einer historischen Darstellung von einer der wichtigsten ihrer Disciplinen. Denn so vielfach auch die Geschichte der Philosophie im Ganzen schon behandelt worden ist, so pflegte doch meist dabei die Sittenlehre etwas zu kurz zu kommen, sofern nicht nur gewöhnlich der theoretischen Seite der größte Raum zugetheilt wurde, sondern sofern auch mancher Mann, der seine Bedeutung wesentlich nur auf ethischem Boden hat, in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie leicht ganz unberücksichtigt bleibt. Der Verf. vorliegenden Werkes nun tritt überdieß nicht zum ersten Male als Schriftsteller auf ethischem Gebiete auf. Er hat schon früher die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen darzustellen unternommen. So mannichfaltig aber beide Werke sich

berühren mögen, so liegt es doch außerhalb des Kreises unserer Aufgabe, das Verhältniß beider in Betracht zu ziehen. Wir fragen zunächst nur, wie sich das vorliegende Werk zu der Aufgabe verhält, welche es sich selbst stellt. Schon der Titel weist uns nun darauf hin, daß wir hier nicht eine in's Detail gehende Darstellung der einzelnen Formen des sittlichen Lebens, wie sie von verschiedenen Seiten her verschieden bestimmt wurden, zu erwarten haben und ebensowenig eine ängstliche Aufzählung aller einzelnen Versuche, die sich überhaupt auf ethischem Boden geltend machten. „Eine förmliche Geschichte der Sittenlehre", sagt der Verf. S. 2, „würde bei einer Wissenschaft, bei der ein jeder, wie er steht und geht, mit darein zu reden vermeint, eine Unmasse Stoff erfordern" — und ebenso will der Verf. ausdrücklich ausschließen „allen Stoff, der nur in einer Anwendung des sittlichen Grundsatzes auf die in concret empirischen Voraussetzungen wurzelnden Gebiete des Rechts- und Staatslebens besteht" (S. 3). Dafür will uns der Verf. entschädigen dadurch, „daß er auch wieder Anderes herein nimmt, was gar nicht in dem Gewande der Fachwissenschaft auftritt und doch in der Geschichte des Geistes eine sehr weitgreifende Bedeutung hat, — wobei das Entscheidende für Aufnahme die tiefere Originalität seyn soll" (a. a. O.). Es ist nun natürlich in keinem Gebiete mit einem Schriftsteller zu rechten, wie weit er den Umfang seiner Aufgabe sich stecken will. Im Allgemeinen dürfen wir überdieß uns mit der Absteckung als einer ganz sach- und naturgemäßen einverstanden erklären; — aber ob die Grundsätze auch richtig angewendet seyen, — das ist denn freilich eine Frage, die darum immer noch erhoben werden darf. Nehmen wir zuerst den zuletzt angeführten Punkt, so kann es gewiß nur gebilligt werden, wenn Männer, wie Leibnitz und Jakobi, Aufnahme gefunden haben; — aber dürften wir nicht vielleicht fragen, mit welchem Rechte denn z. B. Schiller einen Platz unter den Vertretern der Sittenlehre in ihren Hauptformen gefunden habe? So wenig doch Schiller in eigentlich wissenschaftlicher Form moralisirte, so wenig auch kann wohl sein Einfluß für die

Wissenschaft im engeren Sinn als wesentlich angesehen werden. Ja nicht einmal als Uebergangsstufe scheint Schiller von eingreifender Bedeutung zu seyn, so unläugbar natürlich seyn ethischer Einfluß für die sittliche Anschauung der weiten Schicht von Gebildeten ist, — für welche aber auch ein Göthe, später ein Heine u. A. nicht minder maßgebend wurden. — Was dann weiter die Ausschließung jener mehr concreten Gebiete betrifft, so hat der Verf. selbst schon anerkannt, daß der spezielle Theil oft in einzelnen Punkten sehr charakteristisch sey für die tiefere Kenntniß einer ethischen Theorie, und er hat demgemäß ja auch bei etlichen Philosophen sich doch nicht enthalten können, auch die Rechts- und Staatslehre zu berücksichtigen. Die antike Ethik läßt sich ohne eine Staatslehre ja ohnehin kaum denken, — aber auch Hobbes, die Moralisten der französischen Revolutionszeit — Hegel — sie alle erforderten unumgänglich eine Berücksichtigung der Staatslehre. Ging der Verf. einmal so weit, warum hat er nicht auch — um nur beispielsweise zu reden — ein Wort über Kant's, über Fichte's Lehren vom Staate gesagt? Ist nicht gerade der Aufklärung gegenüber das wieder charakteristisch, daß die Speculation unserer großen Moralisten sich diesen Problemen wieder zuwandte — und wäre nicht hier eine Beziehung zu den französischen Theorieen äußerst nahe gelegt? So lichtvoll man gerade die Prinzipien eines Kant und Fichte darstellen mag, sie wie keine anderen drängen auch nach Prüfung an concreterem Stoff — nach Exemplifikation daran. — Freilich alle diese Fragen betreffen zum mindesten disputable Dinge, können wohl auch so oder anders beantwortet werden. Der Einwurf, den wir damit zu machen gedenken, erhält indeß schon ein stärkeres Gewicht, wenn wir uns zu einem weiteren Punkte wenden.

Der Verf. belehrt uns S. 7: „In der Moral sind es nicht feststehende Objekte, die traditionell wären; die ethischen Probleme und Fragen sind wohl bei einem und demselben, aber nicht auch bei den übrigen Völkern stereotyp; — das, was sich überall gleich bleibt, ist vielmehr das Subject, das sich über seine

Selbstbestimmung zu einem sittlichen Verhalten klar zu werden sucht.“ Wir verkennen das Wahre auch an dieser Bemerkung nicht und werden sofort darauf noch näher zu reden kommen; — aber gewisse Probleme sind nicht die Probleme eines Volkes nur, sondern sind eigentlich menschheitliche Probleme, die nirgends, wo überhaupt eine ethische Speculation sich gebildet hat, ganz fehlen können. Wir dürfen wohl hierzu ohne Zweifel die hauptsächlichsten Gesellschaftsformen rechnen, durch welche die Menschen sich verbunden haben. Gewisse Objecte sind also doch der Ethik aller Völker gemeinsam und wir können nicht bergen, daß wir „im Interesse einer klaren durchsichtigen Darstellung, die dem Leser für das ethische Studium eine anschauliche Uebersicht über das Ganze, eine geschärfte Einsicht in den Charakter des Einzelnen, eine vergleichende Anschauung der verschiedenen Theorieen des Sittlichen gerade in ihren Brennpunkten ermöglichen solle“ — gewünscht hätten, der Verf. möchte noch mehr auf eine Gleichmäßigkeit auch hinsichtlich des Maaßes Rücksicht genommen haben, in welchem er den Theorieen in's Einzelne folgt. Wo aber wirklich ein System oder besser dann wohl ein Princip sich der Behandlung solcher allgemeinen Objecte entschlägt, da wäre eine Nachweisung des bestimmten inneren oder äußeren Grundes solcher Enthaltung gewiß für die Charakteristik sehr fruchtbar. Es würde eine derartige Durchführung ganz conform gewesen seyn mit dem Bestreben, das der Verf. sonst an den Tag legt, von der Gestaltung der Ethik aus auch Ausblicke in die thatsächliche Gestaltung des ethischen Lebens, der Zeiten und Völker zu thun, bez. die Abhängigkeit des ethischen Denkens von dem concreten Volksgeist zu erweisen. Es ist dem Zug der Zeit auf das Concrete ganz angemessen und entspricht den Tendenzen, welche die Wissenschaft unwillkürlich verfolgt in der neueren Zeit, mehr zu erklären das Wirkliche, als es nach Idealen zu modeln, wenn der Verf. durchaus die ethische Wissenschaft als eine volksmäßig bestimmte ansieht. Wir rechnen ihm diese Erkenntniß um so höher an, als er auf Hegel'schem Boden im Allgemeinen stehend — in dieser Philosophie wohl gewichtige Prämissen zu solcher Er-

kenntniß vorfinden konnte, aber sich doch eigentlich damit zu einer Anschauung bekennt, die sonst jener Speculation nicht eignet. Und zwar spricht der Verf. mit solcher Schärfe den genannten Gedanken aus, daß wir trotz unsrer allgemeinen Anerkennung ihm doch kaum ganz beipflichten können. „Das Subject", heißt es in dem obigen Zusammenhang weiter, „könne, um sich über seine Selbstbestimmung zu einem sittlichen Verhalten klar zu werden, nur aus dem Boden seines Volkes schöpfen und sey für die Weiterführung seiner Wissenschaft nur auf den Umgang, den es an seinen denkenden Stammgenossen habe, gewiesen." Da scheint uns denn doch das Moment der zeitlichen Bedingtheit zu Gunsten der räumlichen — wenn wir kurz so sagen dürfen — einigermaßen verkannt zu seyn. Wenn wir auf das Verhältniß von Griechenland und Rom kein Gewicht legen wollen, — aber ist nicht doch der Austausch auch in der Welt der Gedanken unter den neueren Völkern ein viel regerer geworden? Wir sind weit entfernt etwa zu behaupten, daß ein Mann wie Fichte auch auf französischem Boden möglich gewesen wäre, — aber läßt sich darum läugnen, daß die ethische Speculation in Deutschland am Ende des letzten Jahrhunderts die bedeutsamsten Antriebe von der französischen erhalten hat? Fichte's „Ich" ist ja freilich toto coelo von dem in Frankreich seine Menschenrechte fordernden Individuum verschieden, — aber sollte die Gewalt, mit der hier unter uns die Subjectivität geltend gemacht wurde, in gar keinem innerlichen Zusammenhang stehen zu dem, was in Frankreich geschah? — Sollte ferner die Aufklärung in Deutschland ohne Einfluß von der moralischen Reflexion der Engländer entstanden seyn und sich entwickelt haben? Sollte der Socialismus des heutigen Frankreich für die ethische Wissenschaft Deutschlands ganz ohne Ertrag geblieben seyn? Die Volksgeister, die in ihrem ethischen Thun in so vielfacher Wechselbeziehung zu einander stehen, können in ihrem Denken gar nicht so schlechthin außer einander seyn. Nicht nur die Volksgeister in ihrer Ruhe sind bestimmend für die Gestaltungen der Ethik, sondern doch auch die in gegenseitigem Kampf, in der Einwirkung auf einander

begriffenen Volksgeister. So also wäre doch jedenfalls als ergänzendes Moment auch der Zeitgeist neben dem Volksgeist in Betracht zu ziehen gewesen. Freilich könnte der Verf. sich darauf berufen, daß, indem er die germanische Form der Ethik als die höchste an den Schluß stelle, er damit auch eine zeitliche Entwickelung habe nachweisen wollen. Allein selbst ein solches Nacheinander der Herrschaft des nationalen Typus zugegeben, müßte auf alle Fälle dies wohl genauer nachgewiesen und die höhere Form doch als thatsächlich bedingt von der niederen dargethan werden. Bei einer genaueren Beachtung dieses in Rede stehenden Faktors der Entwickelung würde wohl auch ein Spinoza, der nun als isolirte Erscheinung voransteht, eine eingreifendere Stellung haben erhalten können. Wenn wir recht sehen, so ist Spinoza doch zu erklären noch aus jener Ungetrenntheit der Bildung überhaupt im Mittelalter, wo die Cultur, eben weil sie eine den Nationen fremde war, auch noch nicht recht national geworden war. Ist doch Spinoza keineswegs der erste und einzige Jude, der auf wissenschaftlichem Gebiete den kosmopolitischen Beruf seines Volkes ausübte.

Wie uns in diesem Punkte vom Verf. die Autorität seines Meisters Hegel, fast mehr als nothwendig gewesen seyn dürfte, aufgegeben zu seyn scheint, so will uns bedünken, hätte auch noch in einer anderen Beziehung die Spur dieses Mannes ohne Schaden etwas weiter eingehalten werden können. Der Verf. ist davon durchdrungen, daß die sittliche Idee selbst mit ihrem eigenen Schwergewicht sich gewissermaßen fortbewegt. Schon die Vorrede versetzt uns ganz in die Hegel'sche Terminologie, wenn hier von der sittlichen Idee, sofern sie ein schlechthiniges Anundfürsichseyn ist, von den verschiedenen Gestalten, in welchen sie sich dem religiösen Bewußtseyn darstellt, geredet wird. Ist dies auch mit Bezug zunächst auf die christliche Sitte — auf die Idee des Guten, wie sie als Offenbarung der Welt zukommt, gesagt — so ist doch nach des Verf. Ansicht gewiß auch der ethischen Production auf dem philosophischen Gebiet ein inneres Gesetz des Fortschritts eigen; — und wir selbst sind vielleicht eher geneigt,

an eine Durchbrechung dieser immanenten Nothwendigkeit von Seiten einzelner Individualitäten zu glauben, als der Verf. Dennoch will uns bedünken, als trete im Laufe seiner Darstellung die innere Dialektik nicht klar genug heraus. Es ist doch wenigstens in philosophisch so bewegten Zeiten wie in der Blüthezeit hellenischer Speculation und in der classischen Periode unserer modernen Philosophie ohne Zweifel ein ganz bestimmtes Grundproblem, das alle Mitarbeiter umtreibt, und bewußt oder instinctiv basirt doch immer der Nachfolger auf den Fehlern des Vorgängers. Dies wird uns vom Verf. bereitwilligst zugestanden werden. Aber wir gehen noch weiter und sagen: gerade wo mit besonderer Energie die Philosophie ihre bestimmten Aufgaben in's Auge faßt, da wird auch in den einzelnen Systemen selbst schon am deutlichsten ein gewisser Hiatus zwischen Tendenz und Ausführung und die schärfste aber zugleich gerechteste Art der Kritik möglich seyn, — die durch genaue Vergleichung der Tendenz und der Ausführung vermittelte. An dieser Art von Kritik aber scheint es uns der Verf. auch da haben mangeln zu lassen, wo eine solche gewiß möglich und berechtigt war. Um ein Beispiel zu geben, so möchte namentlich an Kant und sein Verhältniß zu Fichte erinnert werden. So bestimmt hat doch wohl nie sonst eine Form der Philosophie aus der unmittelbar vorhergehenden sich entwickelt, wie die Fichte'sche aus der Kant's. Aber dieses so klare Verhältniß, wie es in der vorläufigen Uebersicht über den Entwickelungsgang des Germanismus angedeutet ist, wird in der näheren Ausführung schon dadurch verdunkelt, daß Schiller in die Mitte zwischen Kant und Fichte eingeschoben ist. Es ist aber auch zu wenig geschehen, um wenigstens Fichte wieder anzuknüpfen an Kant, und es scheint uns dies damit zusammenzuhängen, daß der Verf. zu wenig versucht hat, bei der Darstellung Kant's selbst schon die scharfen Bemerkungen über den inneren Zusammenhang seiner Anschauung zu der Spitze zusammenzufassen, in welcher der Grundmangel Kant's hervortritt. Wenn wir nämlich anders die Bemerkungen, welche der Verf. II. Thl. §. 24 namentlich unter No. 5 über das Verhältniß des

Subjects zum Gesetz und unter No. 6 über das Verhältniß zwischen Natur- und Sittengesetz bei Kant macht, richtig verstanden haben, so ist er darin mit uns einverstanden, daß der wesentlichste Mangel bei Kant in dem besteht, worauf auch schon J. H. Fichte hingewiesen hat, daß die Pflichtenlehre allen Raum in der Ethik eingenommen hat, daß es also immer nur beim Sollen bleibt. Diesen Mangel hat Kant selbst gefühlt und in seiner Lehre vom höchsten Gut ihm Worte verliehen. Es finden sich deutliche Anzeichen bei ihm, daß er sich der Aufgabe nicht ganz unbewußt ist, dieses höchste Gut sich von der Pflicht selbst aus realisiren zu lassen — einen unendlichen Fortschritt wenigstens zu gewinnen, — aber es zeigt sich dann freilich auch, daß der Dualismus der Iche oder im Ich selbst jeden Versuch eines Fortschritts vereitelt, „daß zwar, um mit dem Verf. zu reden, das Beherrschtwerden der Wirklichkeit durch die Idee erstmals gefordert wird", aber nicht geleistet werden kann. — Ist nun nicht gerade die ganze Energie Fichte's darauf gerichtet, durch seine Deduction des Sollens diesen Widerspruch wegzubringen, welcher der von Kant selbst aufgestellten Aufgabe hindernd in den Weg trat? ist nicht die moralische Weltordnung am Ende das Resultat dieser Anstrengungen? — Gewiß, über das Materielle werden wir auch in dieser Beziehung mit dem Verf. nicht zu rechten haben, — aber es sind diese Gedanken keineswegs mit der wünschenswerthen Schärfe als entscheidend geltend gemacht. Sie treten nicht als einheitlicher Gesichtspunkt hervor. Freilich will uns bedünken, als hätte dieser Gedanke sich von selbst kräftiger aufgedrängt, als würde Fichte's innerer Zusammenhang mit dem Kant'schen Philosophiren von selbst präciser in's Licht getreten seyn, wenn der Verf. den metaphysischen Hintergrund bei den ethischen Aufstellungen beider mehr hätte in's Auge fassen wollen. Es ist diese Enthaltsamkeit freilich eine grundsätzliche; — nur wo es eben gar nicht anders anging, bei Plato und Spinoza und am Ende auch bei Fichte, sofern wenigstens thatsächlich Ethik und Metaphysik hier in einander übergehen, ist eine Ausnahme gemacht. — Wir können uns nicht überzeugen, daß dieser Grund-

satz ein ganz richtiger ist. Die Metaphysik ist und bleibt vorläufig überall da, wo überhaupt von einer eigentlich wissenschaftlichen Moral die Rede seyn kann, die Quelle, aus welcher auch die Ethik ihre Grundsätze und ihr Licht erhält. Mag man es noch so kurz und summarisch thun, — aber ein Bericht über die metaphysischen Prämissen scheint uns zum Verständniß der Moral nöthig zu seyn. Der Dualismus von Phänomenon und Noumenon kann doch allein am Ende jenen oben von uns geltend gemachten Dualismus von Tugend und Glückseligkeit, jene völlige Unfähigkeit aus dem bloßen Sollen herauszukommen, erklären. Von einem metaphysischen Punkt, den wir trotz aller Einwendungen immer wieder auch für die Ethik reklamiren müssen und den der Verf. ausdrücklich ausschließen will, — von der Freiheit werden wir weiter unten noch zu reden haben. Wir begnügen uns vorläufig, nur auf Eine materielle Folge des in Rede stehenden Grundsatzes hinzuweisen. Der Verf. lehnt es bei der Besprechung Hegel's §. 36 ab, seine, Hegel's Theorieen über Ethisches im Zusammenhang seines Systems darzustellen, da es sich vielmehr darum handle, daß man ihm in der Auffassung und Anschauung des sittlichen Problems, dieses ganz selbstständigen, für sich besonderen Vorwurfes, der selber ebensosehr ein philosophisches System zu bedingen vermag als in seiner Ausführung von ihm bedingt werden kann, folge. — Wir lassen den letzten Theil des Satzes dahingestellt, — aber wir bestreiten, daß es sich bei Hegel nicht darum handle, seine Theorieen über Ethisches im Zusammenhang seines Systems kennen zu lernen. Mag das ethische Problem auch noch so selbstständig seyn — gemacht hat es ja freilich Hegel nicht erst — aber betrachtet hat er es durchaus vom Zusammenhang seiner metaphysischen Grundgedanken aus. Wir glauben, Hegel selbst würde gegen den Versuch protestirt haben, seine Rechtsphilosophie aus dem encyklopädischen Complex seiner Anschauungen herauszunehmen. Wir glauben aber, auch Hegel's Nachbarn können dagegen protestiren. Will man der Schleiermacherschen Ethik im Unterschied von der Hegel's einen kosmischen Charakter

zuschreiben, wie der Verf. thut II, §. 34, so kann man das nur thun, wenn man bei Hegel den Zusammenhang übersieht, in welchen die ethischen Betrachtungen gerückt sind — die Behauptung, daß auch alle ethischen Gebilde nur ein Durchgangspunkt sind für die Entwickelung der Idee.

Wenn schon diese Bemerkungen über die Methode einigermaßen Anklänge an materielle Differenzen, in denen wir uns mit dem Verf. befinden, brachten, so muß dies noch mehr der Fall seyn, wenn wir uns nun anschicken, die Eintheilung des Verf. näher in's Auge zu fassen. Einmal die beiden Haupttheile betreffend, unterscheidet schon die Vorrede so, daß die modernen Culturvölker, denen das ethische Ziel schon von ihrer Religion vorgehalten worden sey, mit selbstthätigem und reifem Denken dasselbe zu erreichen gesucht haben, während die antiken Nationalitäten sich noch nicht einer ihres Zweckes bewußten Thätigkeit hingeben konnten, — einzig nur Naturindividuen waren, die ohne sich in sich zu erfassen, ohne ihre Selbstheit schon den sie hemmenden Potenzen entgegenzuhalten, einzig nur von ihren Anlagen, wie Griechenland, sich leiten oder von ihrem Geschicke, wie Rom, sich fortziehen ließen. Näher noch spricht sich die Einleitung §. 3 über diesen Gegenstand aus. Damit ein Volk moralisiren könne, im vollen Sinne Culturvolk werde, wird dort ausgeführt, ist eine objective und subjective Bedingung nöthig: eine objective, es muß ein Volk, absehend von seinem eigenen empirischen Verhalten, ein Sittengesetz über sich als ein ihm geltendes anzuerkennen vermögen, — eine subjective, es muß sich selber eine sittliche Aufgabe zu stellen, aus seiner Vernunft sich selbstständig zu einem moralischen Benehmen zu bestimmen im Stande seyn. Von diesen Bedingungen ist nun die objective durch die allein in Betracht kommenden Culturvölker, Griechenland und Rom, nur so erfüllt worden, daß sie statt zum schlechthinigen sich nur zu *ihrem* Ideal erheben können, während hinsichtlich der subjectiven Bedingung Griechenland und Rom mit einander für das Bewußtseyn gleichsam die rohen Bausteine zur sittlichen Weltordnung, des selbstgesetzgebenden Willens, nämlich

die Selbstständigkeit der Intelligenz und die Kraft des Willens geliefert haben. — Gewiß läßt sich, daß diese Bemerkungen viel Tiefes und Treffendes haben, nicht bestreiten. Dennoch möchten wir fragen, ob nicht diese Unterscheidungsmerkmale noch eine weitere und klarere Durchführung zulassen. Es wird, was den zweiten der angeführten Punkte betrifft, vom Verf. selbst hervorgehoben, daß bei dem Römer der Wille noch eine ungestüme Naturkraft sey; und wenn er sich vorsichtig so ausdrückt, Rom habe auf den Hebel „gedeutet" d. h. auf den Willen, so giebt er damit schon zu, daß der eigentliche Begriff und das Wesen des Willens diesem Bewußtseyn noch nicht aufgegangen sey. Was fehlte aber der antiken Welt zur Realisirung dieses Begriffs? Wir müssen hier auf eine oben schon beiläufig gemachte Einwendung zurückkommen.

Der Begriff des Willens läßt sich ohne nähere Erörterung über die Freiheit des Willens nicht durchführen. Hängt die Qualität einer ethischen Handlung, wie der Verf. doch hier zuzugeben scheint, von einer subjectiven Bedingung ab, nämlich daß sie durch den Menschen selber hervorgebracht sey, so behaupten wir auch, daß nicht, wie er S. 5 angiebt, die Frage nach der Freiheit des Willens von keiner praktischen Bedeutung für die Ethik ist. Ja wir möchten behaupten, daß es geradezu ein wesentliches und charakteristisches Merkmal für die antike Ethik ist, daß sie die Frage nach der Freiheit des Willens in unserem Sinne so gut wie gar nicht aufgeworfen hat. Das Ich hat hier noch seine Punktualität überhaupt nicht gewonnen — es unterscheidet sich noch nicht von dem natürlichen Organismus seiner Triebe. Der Begriff der Persönlichkeit ist noch nicht aufgegangen. Dieser Begriff aber — so wenig wir ihn in der seitherigen Ethik schon in größerem Umkreise durchgeführt und anerkannt sahen — ist doch unwillkürlich von den modernen Moralisten als ein Hauptproblem behandelt worden: unwillkürlich kam man immer wieder auf die Frage zurück, wie das Ich zu seiner Natürlichkeit sich verhalte. Es will uns also scheinen, als ob für einen vollständigeren und klareren Ausdruck dessen, was der Verf. über den Unterschied der antiken und mo-

dernen Ethik sagt, das gehalten werden müsse, was Zeller (die Philosophie der Griechen, 2. Aufl. I, S. 89 ff.) ausführt über den Gegensatz der Natur und des Geistes, den die moderne Philosophie und insonderheit auch die Ethik zur Voraussetzung habe, während der Grieche ihn erst suche. Worin anders spricht sich nun aber dieser Bruch von Natur und Geist bestimmter aus auf ethischem Gebiet als eben in der Heraushebung des Ich als einer unendlichen, über das natürliche Seyn des Menschen übergreifenden Kraft? Von hier aus aber würden wir versuchen, auch die vom Verf. angegebene objective Bedingung noch genauer zu fixiren. Soll der Ausdruck, daß die antiken Kulturvölker sich nur zu ihrem Ideale erheben können, richtig verstanden werden, so werden wir ihn doch nicht nur so erklären dürfen, daß wir damit eine rein volksmäßige Bindung der ethischen Aufgaben behaupteten; denn es läßt sich doch nicht läugnen, daß wenigstens die späteren ethischen Systeme auf griechischem Boden und auf römischem auch Stoiker, wie Epiktet, einen universalistischen und kosmopolitischen Charakter an sich tragen, während ja umgekehrt der Verf. selbst auch von der modernen Ethik behauptet, daß sie vorzugsweise Product des Volksgeistes sey. Wohl aber hat allerdings der Mangel der inneren subjectiven Unendlichkeit des Willens auch die wahrhafte Unendlichkeit der ethischen Aufgabe nicht zur Anerkennung kommen lassen. Wir können deshalb auch wieder sagen, die antike Ethik bleibt beim bloßen Ideal stehen: so viel sie vom höchsten Gut redet, so wenig hat sie gerade einen eigentlichen Begriff desselben im modernen Sinn des Worts, — sie kennt nirgends einen Organismus und eine Totalität sittlicher Aufgaben, sondern gerade der Einzelne in seiner Natürlichkeit, die Erscheinung und Darstellung desselben ist wieder Zweck. Diese Dialektik von Hingabe an das Allgemeine und von bloßer Benutzung des Allgemeinen zur Darstellung des Einzelnen spricht sich gerade bei Plato am deutlichsten aus, der doch am ersten ein Unendliches zu gewinnen versuchte. Der Staat ist nicht ein Organismus von Individuen, sondern nur eine Erweiterung des Individuums; er hat darum auch

nicht einen Selbstzweck, sondern ist bloße Erziehungsanstalt; die Sittlichkeit ruht nicht in der Gesammtheit der Glieder, sondern nur in einem Stande. Wir möchten sagen, die antike Ethik ist ausschließlich Tugendlehre: sie bringt es nicht weiter als dazu, zu zeigen, wie die ethische Kraft in einem Individuum sich darstellt. Die Probe von der Richtigkeit solcher Bestimmungen läßt sich freilich nur in der Ausführung des Einzelnen machen — und ob die von uns gemachten Andeutungen Einiges für sich haben, kann vielleicht am ehesten sich zeigen, wenn wir dem Verf. in seiner Eintheilung weiter folgen. — Ueber den Unterschied zwischen der griechischen und römischen Ethik bedarf es unsererseits keiner besonderen Verständigung mit dem Verf; ebenso nicht über den Versuch, der Eintheilung der modernen Ethik den nationalen Typus zu Grunde zu legen und zwischen englischer, französischer und deutscher Ethik zu unterscheiden. Es fragt sich nun aber, wie werden diese Typen näher aufgefaßt?

Im Allgemeinen besteht nach der Ansicht des Verf. (S. 10 ff.) der mit dem Protestantismus eintretende Wendepunkt darin, daß die Völker sich als Selbstzweck zu erfassen gelernt haben. Die eigenthümliche Auffassung, die von Seiten der englischen Nation dieser neuen Einsicht zu Theil wird, besteht darin, daß es in der realen Welt einzig sein und seiner Angehörigen Interesse durchzusetzen bemüht seyn wird. Da dieses Bewußtseyn, als das einer Nation, allen Einzelnen die Eigenschaft Selbstzweck zu seyn zusprechen muß, so wird seine Sittenlehre sich befleißigen müssen, ebensosehr dem Du als dem Ich zu seinem Vorhaben zu verhelfen oder es wird zu ganz gleichen Theilen Selbstliebe und Wohlwollen hegen und pflegen. Wir gestehen, daß wir in diesem Schluß ein Mittelglied vermissen, das ihn allein zu einem bündigen machen könnte. Ist die Nation Selbstzweck, so folgt daraus doch noch nicht, daß allen Einzelnen auch die Eigenschaft Selbstzweck zu seyn zugesprochen werden muß. Mehr zu wirklicher Erklärung des eigenthümlichen Charakters der englischen Moral dient entschieden, was der Verf. im zweiten Theil §. 2 in Anschluß an die historische und geographische Bedingtheit des

englischen Volkscharakters ausführt, zum Theil sehr treffende Bemerkungen zur Philosophie der Geschichte. Aber wollen wir die Zweiseitigkeit im englischen Charakter und in der englischen Moral, auf welche mehrere Male mit Recht hingewiesen wird, uns zurecht legen, so werden wir doch wohl auf die concreten Bestandtheile, aus denen sich die englische Nationalität gebildet hat, zurückgehen müssen und namentlich auf den germanischen. Gerade der Zug auf das Recht des Individuums — jenes Wohlwollen, das den Andern in der Eigenthümlichkeit seiner Existenz läßt und anerkannt — ist doch etwas wesentlich Deutsches. Wie also einerseits allerdings mit Recht Anglikanismus und Gallikanismus als zwei untergeordnete Stufen neben einander und dem Germanismus als einer höheren entgegengestellt werden, so müssen doch umgekehrt auch wieder Germanismus und Anglikanismus als innerlich verwandt dem Gallikanismus entgegengestellt werden. Wenn wir es nämlich auch als zutreffend anerkennen müssen, was in Bezug auf den Germanismus gesagt wird, daß er die freie Selbstbestimmung im sittlichen Gebiete nur mit seiner Kehrseite der pflichtmäßigen Selbstbestimmung aufgenommen habe, daß der Deutsche mit der Errungenschaft der neuabendländischen Kultur, mit dem Wissen vom Selbstzwecksein der Einzelnen und der Völkerindividuen, das Bewußtseyn des Christenthums von dem Anundfürsichbestehen einer Ordnung des Guten und des Sittlichen verknüpft habe; so möchten wir doch diese Sätze noch dahin ergänzen, daß jene Erfassung des Geistes in sich gegenüber von der Natur und als die Macht über sie, damit das Bewußtseyn von seiner inneren Unendlichkeit und dem Recht seiner Eigenthümlichkeit erst der deutschen Philosophie gelungen ist, während der Gallikanismus verhältnißmäßig am meisten auf der Stufe der antiken abstracten Anschauung stehen blieb, der Anglikanismus aber insofern eine Mittelstufe einnimmt, als er zunächst praktisch und dann reflectirend auch auf theoretischem Boden dieses Recht des Individuums zum Ausdruck bringt. Es wird freilich sehr schwer halten, mit derartigen Formeln lebendige Volkscharaktere zu umspannen, — aber

so viel wenigstens glauben wir festhalten zu dürfen, daß bei Feststellung des Verhältnisses, in welchem die modernen Culturvölker hinsichtlich ihres Beitrags, welchen sie zu Lösung der ethischen Probleme geleistet haben, zu einander stehen, nicht außer Berührung gelassen werden darf das Maaß, in dem sie den vollen Begriff der ethischen Persönlichkeit herausgebildet haben. — Wie verführerisch gerade bei Charakterisirung nationaler Bestimmtheiten einzelne sinnfällige Aehnlichkeiten werden können, das scheint uns der Verf. ziemlich klar in den Ausführungen zu beweisen, die er §. 4 des 1. Theils über die Wiederholung antiker Typen innerhalb der modernen Cultur sagt. Es läßt sich ja nicht läugnen, daß die Zusammenstellung des römischen Typus mit dem englischen und des französischen mit dem griechischen manches Scheinbare für sich anführen kann; aber wenn solche Aehnlichkeiten zu sehr ausgebeutet werden, so läuft man Gefahr, mit der Geschichte in Conflict zu kommen: so weit uns die neuesten geschichtlichen Erhebungen bekannt sind, dürfte es doch dem Verf. schwer werden, den zur Unterstützung seiner Behauptung von dem vorzugsweise theoretischen Charakter des Franzosenthums angeführten Satz zu rechtfertigen (S. 14), daß die welteroberischen Gelüste Frankreichs entweder dem die Menschenrechte niederhaltenden Gegner des theoretischen Frankreichs, dem Absolutismus der Könige angehörten, oder daß die Eroberung nur die Nothwehr der neuerstandenen Ideen gegen ihre Unterdrückung durch die Mächte des alten Systems gewesen sey. Uns scheint eben nur so viel daran richtig zu seyn, daß allerdings das französische Wesen nicht wie das englische einer Anbequemung an die concreten Verhältnisse fähig ist, sondern daß sein abstraktes Denken auch überall ein Haschen nach den Extremen bedingt in seinem Handeln, eine Verkennung des Rechtes der Persönlichkeit und Individualität; aber als theoretisch kann das französische Wesen doch wohl keinenfalls in dem Sinn prädizirt werden, in welchem das Wort gewöhnlich genommen zu werden pflegt — als ob es im Denken sein wesentliches Ziel und seine wesentliche Aufgabe fände. Darum eben will es uns auch nicht scheinen,

als ob das französische Volk speculative Anlage im engeren Sinne besitze. Das Charakteristische scheint vielmehr gerade die Abstraktheit des Denkens zu seyn, die zu dialektischer Vermittlung der Gegensätze, zu einer wahrhaften Erhebung in das Gebiet des Uebersinnlichen, als dem fruchtbaren Boden für die auch in der Realität maßgebenden und treibenden Principien sich unfähig zeigt. Dieses bloß formalistische Denken, obgleich im Allgemeinen dem antiken überhaupt nahe stehend, läßt sich doch an eigentlich philosophischem Werth nicht wohl mit der Philosophie des Volkes messen, das einen Plato und Aristoteles sein nennen konnte. Will man dem Griechenthum ebenbürtige Gestalten zur Seite stellen, so wird man für die letztgenannten Männer in der neueren Zeit Parallelen doch nur bei dem deutschen Volke finden. Wenn wir aber ohne Weiteres mit dem Verf. diesem letzteren auch auf dem Gebiete der Ethik den Vorrang einräumen, so dürfen wir andererseits auch keineswegs läugnen, daß dieser Vorrang auf einem Wege errungen wurde, welcher durch die Einseitigkeiten englischen und französischen Moralisirens hindurch führte; — und wir möchten in dieser Beziehung nur wiederholen, was oben schon geltend gemacht wurde, daß der Einfluß der französischen Rechtsanschauungen auch auf die deutsche Philosophie im Anfang unseres Jahrhunderts ebensowenig außer Acht gelassen werden darf, als der der englischen Theorieen auf die deutsche Aufklärung.

Von diesem Blick auf die allgemeinste Gliederung, die der Verf. seinem Werke gegeben, wenden wir uns nun zum Einzelnen, nur die Bemerkung vorausschickend, daß wir neben Angabe des wesentlichen Gedankenganges, den der Verf. befolgt, nur auf etlichen besonders wichtigen Punkten eine eingehendere Begründung unserem Votum geben können. Die drei Perioden der griechischen Ethik, in deren Abgränzung kaum eine Meinungsverschiedenheit obwalten kann, werden I, §. 5 so charakterisirt, daß in der ersten die ethische Intelligenz in positiver oder negativer Hinsicht von der Wirklichkeit abhängig sey, in der zweiten dagegen auf die Wirklichkeit bestimmend einzuwirken suche, in der

dritten die Intelligenz mit der Wirklichkeit zerfallen sich auf sich zurückziehe. Wir dürfen wohl sagen, daß die beiden ersten Stufen analog sind den beiden großen Hauptabtheilungen in der Geschichte der Ethik nach der Art, wie wir sie zu charakterisiren suchten. Der Gesammtgang spiegelt sich also in dem Gang der Geschichte griechischer Ethik ab und erscheint nur um den dritten Theil vermehrt, welcher eben die Uebergangsform zu einer ganz neuen Bildung ist. — Die erste Periode selbst nun, welche nur Keime und Anregungen giebt, kann in einer Darstellung der Sittenlehre in ihren Hauptformen auf ein näheres Eingehen kaum gegründeten Anspruch erheben. Mit Recht verweilt der Verf. vorzüglich bei der mittleren Periode: auf die eingreifende Bedeutung, welche dem Sokrates mit seiner Forderung des begrifflichen Wissens zukommt, wird in sehr bestimmter Weise hingewiesen, schon in der vorläufigen Charakterisirung aber auch darauf aufmerksam gemacht, worin der wesentlichste Mangel des Sokrates bestand, daß nämlich „die Intelligenz, die er zum Hebel alles Verhaltens machen will, weder Motive noch Gesetze in sich hat für jene rein sittliche Selbstbestimmung, für welche nur der Wille mit seiner Auseinanderhaltung der selbstischen und der das an sich Allgemeine erstrebenden Seite des Menschen disponirt ist." Näher wird §. 8 versucht nachzuweisen, daß Sokrates den Begriff nicht von seinen besonderen Arten loszuschälen vermochte, daß er einen Begriff nur in seiner Besonderung, nicht für sich in abstracto anzuschauen vermochte. Es wird gezeigt, wie daraus das utilistische Element in der ethischen Anschauung des Sokrates folgte — jenes Element, an das sich hernach die einseitigen sokratischen Schulen anzuschließen vermochten. Wenn der Nachweis dieses Mangels im Einzelnen damit geschlossen wird, daß der Verf. in materieller Beziehung dem Sokrates keine Leistungen zuschreiben will, die über die Sphäre des Popularphilosophen wesentlich hinausgegangen wären und sein Verdienst als ein formelles ansehen, — so möchte wohl noch hinzuzusetzen gewesen seyn, daß doch in der Persönlichkeit des Sokrates wohl entschieden noch mehr lag und daß seine ethische Genialität der hellenischen An-

schauung von dem Wesen der Tugend in sich einen Ausdruck verlieh, der ihn für die gesammte griechische Ethik zum stehenden Ideal machte. In dieser Genialität liegt auch die Erklärung dafür, wie ein Plato so gut als die einseitigen Sokratiker an ihn anknüpfen konnte. — Unter den letzteren werden nun §. 9 zuerst die Megariker hervorgehoben, um zu zeigen, wie ihre Zurückwendung zur eleatischen Schule sie um die Möglichkeit weiterer ethischer Entwicklung brachte. — Von den beiden anderen Schulen wird gezeigt, wie sie eben das Utilistische an Sokrates herausnehmend und die Stellung, die er sich zum Object gegeben, das doch auch nach seinem eigenen Begriff behandelt werden sollte, ignorirend, dem Subject, sey es nun dem abstract auf sich und seine Natur trotzenden, oder dem empfindenden Befriedigung zu verschaffen suchten. Vielleicht wäre es der Mühe werth gewesen, an dem Gang, den diese Schulen nahmen, zu erweisen, wie sie nothwendig in einander umschlagen mußten und wie es sich darin herausstellte, daß die nicht näher bestimmte subjective Freiheit, die Freiheit des natürlichen Menschen unfähig ist, ethisches Princip zu werden.

Diesen unvollkommenen sokratischen Schulen gegenüber wird nun bei Plato eine gründlichere Ausbildung des objectiven Elements der sokratischen Philosophie gefunden (S. 21). Die Thätigkeit des Denkens, wird ausgeführt, sey so lange noch von den Dingen und darum das Handeln in seiner Qualität von ihnen abhängig geblieben, als das Allgemeine, der Begriff erst aus dem realen Complex der Wirklichkeit, nicht aus dem Denken selbst erzeugt wurde — oder wie es §. 10 (S. 87) ausgedrückt wird, das Princip des Wissens, das in Sokrates noch bloß kritisch reflectirend wirkte, wurde in Plato zu einem producirenden und gestaltenden. Sollten wir wählen, so möchten wir jedenfalls den letzteren Ausdruck vorziehen; denn was die Erzeugung der Begriffe angeht, so ist diese bei Plato doch im Wesentlichen keine andere als bei Sokrates, wie denn der Verf. auch ausdrücklich zugiebt S. 22, daß der Inhalt der Ideenwelt nirgend anderswoher kommen könne als aus der irdischen Welt. Dage-

gen weist der zweite Ausdruck bestimmter auf das hin, was der Verf. mit Recht so ausdrückt: statt des Sittengesetzes ist jetzt ein Weltgesetz für die zukünftige Entwickelung der Dinge aufgestellt. Denn der ganze Fortschritt, den Plato macht, liegt doch am Ende darin, daß er einmal die Tendenz hat, wirklich einen Organismus der Ideen, eine Ideenwelt zu construiren und sodann, daß diese Ideenwelt eine Welt von Ideen ist, d. h. von objectiven Principien für das reale Seyn. Den in der Stellung der Ideenwelt zur Welt des Wirklichen liegenden Mangel bezeichnet der Verf. sehr gut so: zwischen den beiden Welten werde die Spannung und die Verwandtschaft gleich stark hervortreten, jenes durch die formelle Scheidung, dieses durch die Abhängigkeit des Inhalts veranlaßt. Damit wird dann weiter unten S. 24 die von uns bereits als beachtenswerth bezeichnete Bemerkung begründet, daß auch bei Plato die Vernunft die ihr zukommende Function nur erst durch ihre psychologische Stellung hat, d. h. mit anderen Worten: auch die Vernunft ist eben nur etwas Natürliches, sie hat noch keine „dynamische Kraft."

In der einzelnen Durchführung hat nun der Verf. zuerst einen polemischen Theil und dann einen constructiven unterschieden. Das Recht hierzu kann ihm wohl nicht mit Fug bestritten werden, denn es dürfte bis jetzt kaum gelungen seyn, die zur Bestreitung der Sophistik gegebenen, zunächst an die sokratische Art sich anschließenden Ausführungen mit der Darstellung der Republik zu einer Einheit zu verbinden, wie denn auch Zeller diese Seite unter dem Titel „propädeutische Begründung" abgesondert hat. — Auf diesen letzteren dürfen wir uns aber auch einfach berufen, wenn wir bestreiten, daß Plato jemals an dem sokratischen Satz, daß die Tugend ein Wissen und darum lehrbar sey, irre wurde (cf. S. 82. Zeller a. a. O. I, S. 379 ff., namentlich A. 5). Im Uebrigen wenden wir uns sofort zum eigentlich constructiven Theil.

Wenn der Verf., welcher von der Idee des Guten ausgeht, sich hier zunächst gegen Zeller kehrt, um die wesentlich ethische Bestimmtheit vor ihrer metaphysischen Bedeutung geltend

zu machen, so möchten wir unsererseits vor Allem darauf hin-
weisen, wie gerade auf diesem Punkte sich am klarsten zeigt, daß
[illegible]as Gute ihm wesentlich noch ein Natürliches ist, Ethisches
[illegible]nd Metaphysisches eben noch ganz in einander sind. Darum
[illegible] denn auch der Weg, auf dem der Mensch zum Antheil an
[illegible]er Idee gelangt, kein wahrhaft ethischer. Der Verf. unter-
[illegible]det S. 90 einen von Plato geltend gemachten doppelten Weg —
e[illegible] Weg hinauf und einen Weg hinab, entsprechend der
ἀ[illegible] und κατω ὁδος, die Plato für den logisch-metaphysischen
Pr[illegible] bei Gestaltung der Idealwelt überhaupt zu Grunde legt.
Abe[illegible]agegen müssen wir einwenden: der Weg der Erhebung
zur [illegible] ist weniger ein ethischer als — wir dürfen vielleicht
sagen [illegible] ein religiöser; denn es ist Plato nirgends gelungen,
wirkli[illegible]achzuweisen, wie eine innere Arbeit des Willens nach
und na[illegible] hinführt zu Gott. Daß aber gerade dieses unmittel-
bare S[illegible]n des Absoluten der platonischen Philosophie einen
religiöse[illegible]ug verleiht, möchten wir besonders hervorheben im
Dienste [illegible] theologischen Wissenschaft, die diesen Satz wird aus-
beuten m[illegible]n, um den Einfluß Plato's in der ältesten Kirche
zu erklären [illegible]nd zu begreifen. — Was aber den anderen Weg,
den Weg h[illegible] betrifft, so sind wir keineswegs gemeint, dem Verf.
zu bestreiten[illegible] daß die Forderung eines solchen dem Plato vor-
schwebte, ab[illegible]desto mehr das, daß er vermochte, zur Durchfüh-
rung desselbe[illegible]rgend Etwas zu thun — so wenig als er ver-
mochte, eine [illegible]eenwelt aus dem Begriff des Guten wirklich
abzuleiten. [illegible] durchschlagendste Zeugniß hierfür scheint uns
Plato selbst d[illegible]t gegeben zu haben, daß der Philosoph in sei-
nem Staate ke[illegible]swegs aus innerem Drange sich der Sorge für
den Staat wi[illegible]t, sondern nur aus demselben Grunde, aus
welchem am E[illegible] auch die ganze Welt geschaffen wurde — um
das drängende [illegible] ὂν zu bändigen. Er bringt auch die Tugend
nicht in den S[illegible]t hinein, sondern sie bleibt in ihm etwas
Transscendente[illegible]ür die unteren Stände, die als rudis indigesta-
que moles nu[illegible]von Außen her gebändigt werden. Die Idee
des Guten be[illegible]ert sich so wenig, daß sie keine Totalität eines

Organismus hervorzubringen vermag. Es dürfte nicht schwer seyn, wenn hier der Ort dazu wäre, zu erweisen, wie dicht damit zusammenhängt, daß, wie der Idee des Guten der drastische Gehalt fehlt, so auch die psychologische Trichotomie Plato's im Menschen einen rechten Begriff des Willens unmöglich macht. — Wir müssen also trotz alles Scheins, den die Ausführungen des Verf. für sich haben, über das Organische des platonischen Staates doch dabei bleiben, daß gerade der platonische Staat nach Plato's eigener Aussage nur ein erweitertes Individuum, also in der That nicht eine Totalität von Individuen ist, die für sich bestehen, und daß das Individuum selbst wieder keine wahrhaft lebendige Einheit ist, sondern ein auseinander strebendes Aggregat des λογιστικον und ἐπιθυμητικον, das durch die Gewalt des θυμος dürftig zusammengehalten ist. Dies giebt der Verf. am Ende selbst zu in den Ausführungen S. 110—112, welchen wir unsere vollste Beistimmung zu geben haben; — wir hätten nur gewünscht, daß diese Erkenntniß schon von Anfang an zum kritischen Maßstab benutzt worden wäre; denn wir glauben, daß alsdann ohne Zweifel die einzelnen Mängel der platonischen Ethik in ihrem Zusammenhange mit den Grundmängeln der gesammten platonischen Philosophie klarer hervorgetreten wären.

Viel kürzer können wir uns hinsichtlich des Aristoteles fassen, namentlich Angesichts der trefflichen Bemerkungen, welche sich S. 26 — 30 über die allgemeine Bedeutung der aristotelischen Ethik finden. Der Nachweis, daß der ideale Mensch im griechischen Gewande der Gegenstand aller ethischen Forschungen des Aristoteles ist, scheint uns durchaus gelungen, überhaupt auch der in der eigentlichen Darstellung aristotelischer Ethik wiederholt hervorgehobene Hinweis auf die Bedeutung, welche das ästhetische Moment bei Aristoteles hat, und in Verbindung damit die Durchführung des Gedankens, daß auch dieses System über den Boden der Natürlichkeit nicht hinauszukommen vermochte. Wir hätten nur nach zwei Seiten hin eine Erweiterung der Darstellung gewünscht: einmal scheint uns Plato gegenüber das ein wesentlicher Fortschritt zu seyn, daß Aristoteles den Versuch

machte, durch Hinweisung auf die Eigenschaft des Menschen als ζωον πολιτικον die Entstehung einer Gemeinschaft zu deduciren, die bei Plato eben wie gesagt nur erweitertes Individuum ist. Ein etwas weiterer Exkurs in die Politik scheint uns gerade bei dem Diadochen Plato's ganz besonders nothwendig. Sodann aber hätten wir gerade auch hier eine Anknüpfung an des Aristoteles metaphysische Principien sehr gewünscht. Die letztliche Unfähigkeit des Aristoteles, aus dem νες heraus die Welt zu deduciren — der Mangel eines schöpferischen Princips in seinem deistisch gedachten Gott — ist zum mindesten eine zu schlagende Parallele zu der Unfähigkeit, im Menschen einen Willen zu entdecken, aus dem naturartigen ὀρεκτικον wirklich zu einem sittlichen Selbst zu kommen, als daß nicht darauf hätte hingewiesen werden sollen.

Die Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Ethik tritt in der That so stark hervor, daß wohl kaum über Charakterisirung derselben ernstliche Differenzen ausbrechen können. Stoa, Epikureismus, Skepticismus, Neuplatonismus diese hauptsächlichen Systeme werden gezeichnet als 4 Stufen auf dem Wege des Geistes zur völligen Losreißung von der Natur. Wir möchten nur die Frage erheben, ob nicht die Bestimmung, mit der S. 30 der Uebergang von Aristoteles zur Stoa gemacht wird, daß nämlich, während der erstere die Bestimmung des Menschen in der Thätigkeit gefunden habe, die Stoa sie nur in der steten Bejahung eines Seyns von Seiten des Individuums finde, — ob diese Bestimmung nicht erst noch in einer Weise zu prädiciren ist, daß durch sie der allgemeineren Behauptung kein Eintrag geschieht, die wir aufstellen möchten, daß überhaupt die griechische Ethik es nicht zum Handeln bringt, sondern schließlich in plastischer Ruhe verharrt. Was dann die Systeme im Einzelnen noch betrifft, so scheint uns in Beziehung auf die Stoa namentlich der Nachweis gelungen (S. 170 ff.), wie der Unterschied der προηγμένα und ἀποπροηγμένα — dessen Aufstellung auch Zeller nur für eine Milderung des sittlichen Idealismus durch die Rücksicht auf das praktische Bedürfniß halten will (a. a. O. III, S. 147 ff.) —

doch zusammenhängt mit der Zweiseitigkeit des Grundprincips, daß bei dem unvermittelten Monismus, in welchem die Menschennatur als sinnliche und intelligente zusammengefaßt wird, doch ja wieder das eine dieser beiden Elemente zum Uebergewicht kommt.

Wenn dagegen bei Vergleichung des Epikureismus mit dem Stoicismus der Unterschied dahin bestimmt wird, daß dort wie hier das Ich in sich sich zusammenhalten will, aber dort als praktisches, hier als fühlendes (S. 181), so ist ohne Zweifel damit treffend auf den sentimentalen Zug hingewiesen, der die epikureische Ethik kennzeichnet; dennoch wäre hier zu fragen, ob nicht am Ende auch die stoische Ethik im Selbstgenuß, in der Selbstbespiegelung das höchste Gut findet und daher dieser Unterschied näher so zu bestimmen wäre, Selbstgenuß des activen, energischen und Selbstgenuß des passiven, sich hingebenden Ichs. Es dürfte dies wohl auch am ehesten den metaphysischen Voraussetzungen beider Systeme entsprechen, auf die wir auch für den Fall gern zurückgehen, daß man, was wir nicht gerade bestreiten wollen, diese metaphysischen Bestimmungen mehr für Consequenz als für Voraussetzung ansehen will. Das sich als Theil des allgemeinen λογος der Welt wissende Ich weiß sich auch zugleich als activ betheiligt am Weltgang und die Anschauung muß hier eine optimistische werden, — während das nur vom Zufall bestimmte Atom sich eben auch nur als bestimmt weiß und in seiner Leidentlichkeit, die doch ohne Vernunft ist, nothwendig in wehmüthige Stimmung kommen muß. Sofern es aber doch in beiden Systemen nicht auf die Darstellung nach Außen ankommt, bleibt hier wie dort die Stimmung oder der Selbstgenuß das allgemein Bedeutsame.

Mit Recht werden der Skepticismus und auch der Neuplatonismus dann etwas kürzer abgehandelt: bei dem ersteren tritt die ethische Eigenthümlichkeit zu sehr gegen das erkenntnißtheoretische Moment zurück, im Neuplatonismus zu sehr gegen das religiöse. Gerade dies letztere aber hätten wir noch bestimmter hervorgehoben gewünscht; denn in der That dürfte nichts mehr

die charakteristische Eigenthümlichkeit der neuplatonischen Ethik bezeichnen als diese Auflösung der Ethik in Religion. Der Zug nach dem Absoluten hat die negative Tendenz der nacharistotelischen Ethik, wie sie angebahnt war in der Richtung und Beschränkung auf das innere Leben, zum Ende geführt.

Anhangsweise wird dann noch die römische Ethik besprochen; — wir sagen anhangsweise, obgleich der Verf. seine kurzen Ausführungen von S. 216—242 als zweite Form antiker Ethik giebt. Denn er selbst muß ja doch zugeben, „daß der Unterschied der materiellen Resultate bei Griechen und Römern wegen der Abhängigkeit dieser von jenen eben nicht groß sey." — Von einer Weiterförderung sowie von einer weitern Entfaltung des auf griechischem Boden Errungenen kann also nicht wohl die Rede seyn, und wir dürften vielleicht auch von hier aus die allzu bestimmte Parallelisirung des Römerthums mit der englischen Form der Ethik in Anspruch nehmen, da die letztere doch wenigstens eigenthümliche wissenschaftliche Versuche aufzuweisen hat und der französischen Ethik in ganz anderer Weise coordinirt ist als die römische der griechischen. Soweit es sich also um die ethische Wissenschaft handelt, müssen wir dabei bleiben, daß die römische Form nur anhangsweise behandelt werden kann und faktisch auch nur anhangsweise behandelt worden ist. Damit soll indeß der Werth der einleitenden Bemerkungen des §. 20 nicht verkannt werden. Namentlich scheint uns von Bedeutung zu seyn, was über das bloß individuelle Bedürfniß gesagt ist, auf welchem das ethische Studium bei den Römern beruhte, und über den bloßen Reflexionsstandpunkt, welchen das Römerthum in keinem seiner Vertreter zu überschreiten vermochte. Dies beides erklärt es uns auch, wie der Verf. richtig nachweist, warum der römischen Ethik ein mehr moderner Charakterzug innewohnt, warum sie von dem Schwanken der Stimmung abhängig erscheint, und in ganz anderer Weise noch als die griechische zusammenhängt mit der Geschichte des äußeren, staatlichen Lebens. — Schon bei dem Begriff der honestas, dessen Entwickelung namentlich bei Cicero verfolgt wird, zeigt sich die Abhängigkeit von

außen; denn schließlich kann doch das honestum nur wieder das von der öffentlichen Meinung Anerkannte seyn, während bei Seneca mehr in der Furcht vor der Außenwelt diese Abhängigkeit hervortritt, bei Epiktet sich in die Resignation kleidet dem Willen der Gottheit gegenüber und nicht minder bei Marc Aurel in die ruhige Hinnahme des Schicksals. Wenn wir dem Allem, wie gesagt, völlig beistimmen, so hätten wir nun noch eine schließliche kurze Rekapitulirung des Grundmangels gewünscht, welcher der antiken Ethik anhaftet als Wegbahnung für den zweiten Theil, die Darstellung der modernen Ethik.

Im Allgemeinen haben wir uns schon über die Stellung geäußert, welche dem Spinoza am Eingang derselben angewiesen und wodurch er zu einer ganz isolirten Erscheinung gemacht wird. Im Einzelnen darf nun aber wohl gefragt werden, ob in Spinoza nicht eben auch noch ein sehr antikes Element sich findet, nämlich der Mangel ethischer Persönlichkeit, die Verflüchtigung der Ethik in die Metaphysik, was doch immer wieder auf eine mangelhafte Unterscheidung des Geistes und der Natur hinweist, und wir müssen gestehen, daß wir uns den Satz des Verf. (II. S. XI.), der allerdings den Reiz der Neuheit für sich haben dürfte, nicht anzueignen vermögen, den Satz, daß sich in Spinoza die ungebrochene, in sich gesammelte Kraft der ihrer selbst bewußt gewordenen, sich in sich selbst erfassenden Menschheit vor Augen stelle. Denn in der That mangelt auch in der Darstellung des Verf. doch der wirkliche Nachweis, daß Spinoza ein eigentliches Selbst kennt. Ein Selbst, das seine Garantie nicht in einem Absoluten findet das es in sich selbst hat, ist in Wahrheit kein Selbst. Wo es keine voluntas, sondern nur volitiones giebt, wo, wie der Verf. selbst sagt, es in der Seele keinen Ort giebt für ein Wollen, das sich aus sich heraus entspänne, — da scheint doch geradezu die wahrhafte Bedingung für eine wirkliche ethische Auffassung zu fehlen. Dieser Selbsterhaltungstrieb ist am Ende ja doch nur ein kosmisches Gesetz, das unvermittelt neben dem anderen waltet, wonach alles Einzelne auch wieder der Vergänglichkeit geweiht ist. — Wenn die „sitt-

lichste That“ (S. XXV.) vom menschlichen Selbst in dem steten Sich-selbstanschauen in Gott vollzogen werden soll, so dürfte doch die Consequenz in Wahrheit nicht die seyn, daß es lebend im ewigen Seyn Gottes unvermerkt von dem Gegenstande, in den es sich versenkt, sein Wesen annimmt, sondern vielmehr, daß es schließlich in Gott aufgeht. Die Seligkeit kann keine wahrhaft reflectirte seyn, wenn das Denken überhaupt in seiner subjectiven Function nicht nachgewiesen wird. Die akosmistische Consequenz, welche den metaphysischen Prämissen Spinoza's unausbleiblich anhaftet, wirft ihre Schatten auch auf seine ethische Anschauung, und die Grundlage der modernen Ethik tiefer zu erfassen, das sich in sich zusammenfassende Ich war doch die That einer spätern Speculation.

Wir brauchen wohl keinen Widerspruch von dem Verf. zu fürchten, wenn wir schon in der englischen Ethik einen Fortschritt in dieser Beziehung sehen. Denn wenn wirklich die Eigenthümlichkeit derselben darin besteht, daß das Ich sich zum Herrn in der materiellen Welt macht, so ist ja damit so viel wenigstens erreicht, daß das Selbst in seinem Unterschied von dem äußern Seyn herausgebildet ist, wenn es auch noch das empirische Seyn ist. Gerade was den letzteren Punkt betrifft, der sonst genügend hervorgehoben wird, hätten wir aber noch eine Hinweisung auf den erkenntnißtheoretischen Standpunkt gewünscht, der doch in Locke und Hume so deutlich sich geltend macht, daß er kaum umgangen werden zu können schien. Doch überblicken wir kurz den Gang, welchen die englische Moral nach dem Verf. nimmt. Das bewegende Princip innerhalb derselben soll eben nichts anderes seyn als die immer bestimmter sich entwickelnde Erkenntniß von den in den Tiefen des Subjects selbst liegenden Gründen des ethischen Lebens. Darum wird die erste Periode von Hobbes bis Wollaston erstreckt und als diejenige bezeichnet, in welcher das ethische Verhalten noch wesentlich als ein rechtliches erscheint, in welcher es sich deshalb darum handelt, die Aeußerlichkeit, in welcher Hobbes noch die Rechtsordnung gefaßt, immer mehr zu überwinden und sie immer mehr zu einer an sich seyen-

den und an sich nothwendigen zu machen. Die zweite Periode, mit Cumberland beginnend, mit Hutcheson endigend, soll sodann näher die Einsicht herausgearbeitet haben über den Antheil, welcher der Subjectivität zukommt an der Rechtsordnung sowohl hinsichtlich des Beitrages, den sie zu Bildung derselben zu liefern hat, als der ihr hinwiederum zur eigenen Förderung von dem Gemeinwesen zu Theil wird, während endlich in der dritten Periode von Hume bis Bentham der Versuch gemacht wird, zu völliger Autonomie zu kommen und das sittliche Verhalten ganz ohne Rücksicht auf die äußeren Ordnungen zu bestimmen. Ist diese Bestimmung des Ganges, den die englische Moral genommen, richtig, so hätten wir darin ungefähr das Gegenbild des begrifflichen Ganges, den die Hegel'sche Rechtsphilosophie nimmt. Wie diese vom abstracten Rechtsbegriff zu immer concreterer Entfaltung zu gelangen sucht und ihr Ziel endlich in der staatlichen Rechtsordnung erreicht, so wäre der Weg der englischen Moral vielmehr der, daß diese concreten Rechtsordnungen vom Subject immer mehr als heteronome erkannt werden und das Subject in sich selbst durch das Medium der „bürgerlichen Gesellschaft" hindurch zurückstrebt, obgleich es schließlich nie zu einer Abstraction kommt, die das Subject von empirischer Bedingtheit losmachen würde. — Wir enthalten uns indeß der näheren Darstellung der englischen Moral genauer zu folgen und über diese Eintheilung zu rechten; denn je weniger das englische Moralisiren den reinen Antrieben des Gedankens folgte, desto schwerer auch dürfte es seyn, die Periode scharf begrifflich abzugränzen: es wird sich darüber also immer streiten lassen, dann aber auch ebenso über die eigenthümlichen Gesichtspunkte, von welchen aus die Gedanken der einzelnen Moralisten dargestellt sind. Sehen wir gerade diesen Proceß der Herausbildung der Selbstheit als das durchschlagende an, so können wir wohl sagen, daß der Gallikanismus eben da beginnt, wo der Anglikanismus seine Gränze hat. Kam es bei diesem nie zu einem wahrhaften Bruch zwischen dem Subject und der Welt, die es überwinden sollte, bleibt, wie der Verf. sehr richtig ausführt, der Anglikanismus immer naiv,

so hat der Gallikanismus zum Ausgangspunkt eigentlich das abstracte Ich. Der Gallikanismus ist von Anfang an pathetisch. Mit dieser Bemerkung haben wir bereits unsere Zustimmung ausgesprochen zu den Bemerkungen des Verf. über die Eigenthümlichkeit der französischen Moral. „Der französische Geist — dahin wird wohl dieselbe am bestimmtesten S. 100 präcisirt — erstrebt jene nicht mehr materiellen und doch noch nicht rein geistigen Lebensgüter, welche der Menschennatur als der von sich wissenden so wünschenswerth sind. Die unsinnlich sinnlichen Vorzüge der Ehre, der persönlichen Geltung, der Macht, des Einflusses, der Fähigkeit zu repräsentiren u. s. w., kurz die Attribute des an sich festhaltenden Selbstes, wie sie specifisch in Frankreich zu Hause sind, haben einen geistigen Bestandtheil in sich, da sie nur durch mein und des Andern Urtheil bestehen, aber ebenso auch einen sinnlichen, da sie nur diesem Ich anhängen können und theilweise Besitzthümer materieller Art voraussetzen." — Vielleicht hätte aber hier auch gleich bestimmter an die Gesichtspunkte erinnert werden können, welche wir schon oben als mitbestimmende geltend zu machen versuchten. Diese abstracte Fassung des Selbstes führte nämlich einmal zu jenem abstracten Gleichheitsideal, das ein so wesentlicher Factor in den wichtigsten Producten französischer Moral ist. Es würde sich dann freilich gezeigt haben, daß gerade eine Betrachtung der französischen Moral am wenigsten die Behandlung staatsrechtlicher und socialer Fragen ausschließen kann, und daß es wirklich als ein Verdienst J. H. Fichte's angesehen werden muß, wenn er auch den Socialismus in den Kreis seiner Darstellung zog. Ueberdies fordert der Staat Hobbes' fast unwillkürlich zu einer Parallelisirung mit dem Rousseau'schen contrat social heraus. Weiter aber hätte dann an den unhistorischen Sinn erinnert werden können, welcher dem französischen Charakter und auch der französischen Moral eignet, und der eben auf dem Zerfallenseyn mit der Wirklichkeit beruht, auf der Unfähigkeit, wirklich innerlich in die Natur einzugehen, eine Unfähigkeit, deren Kehrseite wiederum eine Abhängigkeit von der Natur ist und von der Außen-

welt, die an dem abstracten Selbst keinen widerstandsfähigen Gegner findet. Wir vermögen deshalb auch nicht mit dem Verf. in der Auflehnung der Individuen gegen das Bestehende etwas Germanisches zu erblicken, wie uns denn auch, ehrlich gestanden, der Begriff eines Germanischen in gallo-romanischer Gestalt ein etwas nebelhafter zu seyn scheint (S. 103). Vielmehr diese völlig atomistisch gedachten Individuen ohne alle eigenthümliche Qualität können ebenso in Geltendmachung ihrer Expansivkraft ihr abstractes Wesen beweisen, wie in einem selbstlosen Aufgehen in der Masse. Vielleicht ließen sich darnach auch zwei Richtungen in der französischen Moral unterscheiden: die materialistische und die idealistische. Der Verf. hat es nicht versucht, schon in der Eintheilung den Gang dieser Moral bestimmter nachzuweisen. Die allgemeineren Kategorieen, das Werden des Gallikanismus, seine erste Reife, seine philosophische Befestigung, seine subjectiv-praktische Anwendung, seine letzte Entwickelung, geben wenigstens darüber keinen Aufschluß. Die ganze Armuth des Gallikanismus tritt allerdings auch darin hervor, daß so wenig bestimmter ausgeprägte Stufen der Entwickelung sich bemerklich machen; aber bei dem Unterschied, dessen Voranstellung wir empfehlen möchten, dürfte wenigstens der Vortheil erreicht seyn, daß Rousseau nicht nur unter der Firma einer sittlichen Reaction untergebracht werden könnte, sondern ein positives Moment in der französischen Moral bilden würde. In der That ist auch kaum ein Punkt in der Darstellung, welche der Verfasser von dem Gallikanismus giebt, den wir so anzufechten geneigt wären, als den Satz, daß Rousseau ein halbfremdes Element sey für das französische Wesen (S. 146). Wir möchten hiergegen den Verf. auf seine eigenen Ausführungen (S. 135) verweisen über die mangelnde ethische Bestimmtheit des Individuums bei Rousseau, die freilich schon mit der dort ebenfalls sich findenden Behauptung contrastiren, daß in Rousseau auf einmal das Ethische an das Tageslicht springe. Gerade alles das, was über die Eigenthümlichkeit französischer Ethik, Geltendmachung der abstracten Selbstheit, im Allgemeinen gesagt ist, trifft ja bei keinem Andern so zu wie

bei Rousseau. Und gewiß ist doch auch unter allen französischen Denkern keiner von so weitreichendem Einfluß gewesen als er, und auch den Einfluß, den er außerhalb Frankreich ausgeübt, möchten wir aus nichts Anderem mehr erklären als daraus, daß er eben der vollendete Ausdruck des französischen Gedankens war. Wir müßten freilich auf hier ferner liegende Erörterungen eingehen, wollten wir zur Stütze dieser Behauptung noch zeigen, inwiefern wir die weitere Aufstellung, daß Rousseau wesentlich Protestant gewesen, glauben nur in beschränktem Maße zugeben zu können; denn gerade der calvinistische Zug, den man mit Recht bei Rousseau finden kann, ist ein solcher, der den Genfer Reformator wenigstens der deutschen Reformation nicht näher brachte, sondern wieder eine gewisse Verwandtschaft des Calvinismus mit dem Romanismus begründen dürfte.

Doch wir eilen, noch einen Blick zu thun auf die Darstellung, die das unstreitig wichtigste Glied der modernen Ethik, die germanische erfährt.

Wir freuen uns hier zunächst, sehr anregenden Bemerkungen über Leibnitz in seinem Verhältniß zur deutschen Aufklärung zu begegnen. Der Gesichtspunkt, unter welchen diese Periode der Aufklärung gestellt wird, ist in der Ueberschrift ausgesprochen: Die Autonomie der Menschennatur. Gehen wir zur Erklärung dieses Gesichtspunktes auf das zurück, was über die Eigenthümlichkeit der deutschen Ethik überhaupt beigebracht wird. Im Unterschied von den beiden anderen moralisirenden Nationen der Neuzeit soll die deutsche Ethik nur von dem dem ethischen Gedanken an sich einwohnenden Gesetz abhängig seyn und die menschliche Denkkraft hier nur an das Gesetz ihrer eigenen Entwickelung gebunden seyn (S. 159). So bereitwillig wir gewiß zugestehen, daß das deutsche Denken in ganz anderer Weise von nationalen Vorurtheilen und Zeitströmungen sich unabhängig zeigt als das englische und französische, so möchten wir doch, wenn dem deutschen Volksgeist der Charakter „der an sich seyenden Allgemeinheit zugeschrieben wird", lieber eine etwas concretere Charakterisirung wünschen und behaupten, daß neben seiner unläugbaren

Universalität der deutsche Geist sehr bestimmte Züge an sich trägt und daß man daher auch nicht gut thut, die Entwickelung der deutschen Ethik so ganz dem Gang der Ereignisse und der nationalen Bestimmtheit entrücken zu wollen. Indeß dies hindert uns nicht, das Richtige an der oben gegebenen Charakterisirung der Aufklärungszeit anzuerkennen. Wir möchten dabei nur auf ein früher schon Bemerktes hinweisen, daß die Aufklärungsperiode mit ihrem Eudämonismus bestimmt an die englische Moral erinnert und daß sie sich von dieser eben nur durch den Begriff der Autonomie unterscheidet, in welchem doch schon die Ueberwindung des rein Naturartigen liegt.

Kann freilich im Ganzen auch wenig Zweifel über Abgränzung und Charakterisirung dieser ersten Periode obwalten, so dürfen wir wohl mit um so größerem Rechte bezweifeln, daß der Verf. in seiner weiteren Eintheilung viele Zustimmung finden wird. Denn wenn hier Hegel als eine einsame Gestalt in den weiten Raum einer eigenen Periode hineingestellt wird und damit losgerissen von den übrigen Heroen deutscher Philosophie und Ethik, so dürfte dies schon äußerlich angesehen so unförmlich sich ausnehmen, daß der Leser etwas stutzig werden muß, wenn sodann eben damit das Auffallende sich ergiebt, daß zeitlich erst Hegeln nachfolgende Ethiker vor ihn gestellt werden in die Zeit der werdenden Reife; jedenfalls hat das immer etwas Mißliches. Wer mit Hegel abschließen will, der thut doch am Ende besser daran, alle zeitlich spätere Ethik als Zurücksinken auf einen überwundenen Standpunkt zu ignoriren, als daß er ohne Weiteres Männer, von denen, wie z. B. von Wirth, zugestanden wird, daß sie Hegel vor Augen gehabt haben, hineinzwängt in den Entwickelungsgang vor Hegel. — Doch entscheidend kann das ja freilich nicht seyn: wir am wenigsten sind gemeint, die Möglichkeit eines Zurücksinkens des Späteren unter das Frühere zu läugnen und die logische Entwickelung mit der zeitlichen zusammenfallen zu lassen; — aber wir können nicht bergen, daß wir eben auch die gewichtigsten materiellen Bedenken gegen die vom Verf. gewählte Stellung zu haben glauben. Wir unter-

lassen es, unsere Einwendungen an die Kategorieen „Autonomie der Idee" und „Autonomie des Gedankens" anzuknüpfen, Kategorieen, nach denen zwischen Hegel und den übrigen großen Ethikern unseres Volkes geschieden wird; denn diese Kategorieen tragen zu sehr, wie überhaupt so manche termini des Verf., das bekannte Schulgepräge an sich und würden deshalb selbst erst eine Verständigung nöthig machen, die wohl überflüssig wäre, wenn der Verf., was er gewiß unbeschadet seines Standpunkts hätte thun können, versucht hätte, diese Ausdrücke in etwas allgemeiner gangbare Münze umzusetzen. Wir suchen also vielmehr durch ein etwas genaueres Eingehen auf den Gang, den der Verf. überhaupt nimmt, unsere Einwendung zu begründen.

In drei Erscheinungsformen lege sich, führt der Verf. aus (S. 16 ff.), die zweite Periode auseinander: die erste sey bedingt durch die Tiefe des deutschen Geistes; sie bezeichne sich durch den Satz: das Sittengesetz ist das Willens- und Weltgesetz; die zweite sey ein Product unserer Richtung auf die Eigenart und bezeichne sich durch den Satz: die Selbstheit ist sich selber Gesetz; die dritte endlich, die deutsche Universalität repräsentirend, stehe auf dem Satze: das Weltgesetz ist Sittengesetz. —

Nehmen wir zunächst die beiden ersten angegebenen Formen, so vermögen wir das Recht zu dieser Scheidung nicht einzusehen. Es ist allerdings richtig: Männer wie Krause u. A. oder selbst etliche Romantiker, die unter Nr. II untergebracht werden, würden wohl selbst kaum auf das Prädicat des Schöpferischen Ansprüche erheben, — aber doch wohl hauptsächlich nur darum, weil sie sich gestehen mußten, daß sie in Kant und Fichte doch wieder die schöpferischen Meister verehren für ihr eigenes Princip. Denn läßt sich wirklich dieser Satz: „die Selbstheit ist sich selber Gesetz", nicht ebenso auch anwenden auf Kant und Fichte schon? In der That der Begriff Autonomie, den doch Kant zunächst an die Spitze gestellt hat, sagt ja nichts anderes, als daß αὐτος νομος ist. Wir glauben auch außerdem, daß der Trieb auf Eigenart an eingreifender Bedeutung für unser deutsches Wesen keineswegs hinter irgend einem andern Merkmal desselben zurücksteht.

Ja wir glauben, daß für die Eintheilung der deutschen Ethik gerade dieser Begriff des Individuellen von eingreifendster Bedeutung ist. Freilich fragt sich dabei zum Voraus, wie man diesen Begriff des Individuellen faßt. Wem dasselbe nur das zu Negirende, das Zufällige ist, der kann auch der Tendenz zur Hervorhebung desselben keine wesentliche Bedeutung beilegen. Wem aber dieser Begriff ein nothwendiges Moment ist in dem Begriff der Persönlichkeit, der wird sich auch hüten, jene Tendenz zu unterschätzen. Denn immer tiefere und reichere Entfaltung der Bedeutung der Persönlichkeit, dies scheint uns eine Hauptaufgabe der neueren und besonders der deutschen Ethik zu seyn. Wir können uns dafür auf den Verf. selbst berufen, wenn er so mannichfach hervorhebt, daß das Ethische erst da anfange, wo wirklich ein Selbst sich finde als Organ zur Durchführung bestimmter Aufgaben. Die Selbstheit aber, das Sichsetzen und das Sichwollen ist doch am Ende das erste Moment im Begriff der Persönlichkeit, die Persönlichkeit als abstracte. Aber wie sie uns die Voraussetzung und das Organ für alles ethische Thun ist, so ist sie andrerseits auch wieder das Product des sittlichen Thuns, die von dem Ich selbst zu Stande gebrachte Durchbringung des Individuellen und Universellen, der natürlichen Bestimmtheit und der sittlichen Idee. Ja wir möchten, an Schleiermachers Definition von Person anknüpfend und den Begriff der Persönlichkeit erweiternd, das Ethische auch in den objectiven Lebensgebieten berechnen nach dem Maße, in welchem in ihnen die Subjectivität, durch die sie gebildet sind, noch spürbar ist. — Gehen wir nun von diesem Begriffe der Persönlichkeit, als dem eigenthümlichen Ziele der neueren Ethik aus, so scheint sich uns die Lösung dieser Aufgabe in den großen Moralsystemen, wie sie die Blüthezeit unserer modernen Philosophie gebar, in der Weise anzubahnen, daß Kant und Fichte am kräftigsten das Moment des Absoluten, das der Persönlichkeit anhaftet, hervorhoben, während Schleiermacher und Hegel die Art, wie der Wille als vernünftiger in der Welt wirksam ist, nachzuzeichnen versuchten. In allen aber können wir doch nur einseitige Versuche erblicken. — Was

zunächst Kant betrifft, so möchten wir dem Nachweise J. H. Fichte's unsere Zustimmung geben, daß er das Sollen, die Pflichtenlehre in klassischer Weise durchgeführt: aber was ihm fehlt, das ist die völlige Unfähigkeit, dieses autonome Ich auch als wirklich in der Welt wirksam zu erweisen. Der erkenntnißtheoretische Dualismus macht sich eben auch auf ethischem Gebiet geltend. Zwischen dem autonomen Ich, dem Ich als Noumenon, und dem sinnlichen Ich, dem Phänomenon läßt sich kein klarer Zusammenhang denken; es bleibt beim bloßen Sollen, wenigstens dürfte es einem mäßigen Dialektiker nicht übermäßig schwer werden, das Gefühl der Achtung als unzureichend zu Ausfüllung dieser Aufgabe zu erweisen. Es bleibt beim bloßen Sollen und damit bei der Pflicht: weder Tugend noch höchstes Gut — da doch auch die erstere schon ein Durchdrungenseyn des Natürlichen von dem Geistigen setzt — sind eigentlich von Kant'schen Prämissen aus nachweisbar, und auch auf dem ethischen Gebiete besteht daher der von Fichte gemachte Fortschritt wohl eben in diesem Versuch, das Sollen irgendwie auch zur Realität zu führen. Dies geschieht eben, indem das empirische Ich als That des absoluten nachgewiesen wird, daß eine Erklärung versucht wird der fortgehenden Unangemessenheit der Wirklichkeit zu dem Sollen, daß gezeigt wird, wie der reine Trieb nur als sittlicher Trieb zur Aeußerung kommen kann (cf. Fichte, System der Sittenlehre §. 12). Es wird also von Fichte nichts Geringeres versucht als die Deduction der empirischen Welt aus dem Denken, wie vom Verf. S. 212 ganz richtig ausgeführt wird. Aber wir müssen nicht minder der weiteren Bemerkung zustimmen, daß das Ich noch eine zu spitze Handhabe war, um das All der Dinge zu umfassen. Abgesehen davon, daß doch wohl immer die Schranke des Nichtich in Wahrheit unerklärt übrig bleibt, kommt das Sollen auch eigentlich nie von der Stelle. Es ist höchstens so viel ausgesprochen, daß das Nichtseyn der Idee nothwendig ist, nicht aber, wie dieses Nichtseyn doch allmälig überwunden werden kann. Es fehlt vor Allem das eigentlich geschichtliche Princip, es fehlt aber selbst eine Deduction darüber, wie im Einzelnen nach und nach dieser

reine Trieb mächtig zu werden vermag. Es fehlt also allerdings das „kosmische Princip", das wir bei Schleiermacher und Hegel finden; aber wenn dies vom Verf. so ausgedrückt wird: „Fichte hat erst das Ich, das subjective Denken, Hegel den Begriff, den objectiven Gedanken zum Princip der Welt gemacht", — so möchten' wir dagegen doch zweierlei bemerken. Einmal: auch das ethische Princip Fichte's ist das absolute, nicht das empirische Ich; das absolute Ich ist aber doch nicht nur subjectives Denken im schlechten Sinne. Für's zweite aber müssen wir redlich bekennen, daß wir gerade das für einen Vorzug von Fichte halten, daß er beim Denken das Subject nicht außer Acht läßt. Einen Gedanken können wir uns nicht ohne Denken und ein rein objectives Denken ohne ein Subject des Denkens nicht vorstellen, selbst auf die Gefahr hin, darüber eines Mangels an philosophischer Fähigkeit beschuldigt zu werden. Die Gründung des empirischen Ich in einem absoluten scheint uns ein so tiefer und für die Ethik so bedeutsamer Gedanke zu seyn, daß wir in dieser Beziehung ein Zurückgehen auf Fichte sehr wünschen möchten. Wir fürchten nur, Fichte hat selbst mit dem Ich nicht genug Ernst gemacht, hat es so zu sagen zu quantitativ wieder aufgefaßt, als daß es vor pantheistischer Verflüchtigung sicher gewesen wäre. Daher erklärt sich uns nicht nur der entschieden pantheistische Zug, den wir bei dem späteren Fichte selbst wahrnehmen, sondern noch mehr die pantheistische Grundlage, auf welcher etliche spätere ethische Systeme aufgebaut sind. — Wenn wir von Schelling absehen, dessen ethische Leistungen doch den naturphilosophischen gegenüber sehr in den Hintergrund treten, so ist hauptsächlich Schleiermacher hier in's Auge zu fassen. Nicht nur der Schleiermacher der Monologen, sondern auch der der philosophischen Ethik ist doch wohl noch wesentlich mit Fichte in Zusammenhang zu bringen. Das absolute Ich ist hier nur zum kosmischen Absoluten geworden, und nun der Versuch gemacht, das Ineinander des sittlichen und des Naturtriebs an den empirischen Gestaltungen des Lebens nachzuweisen. Dies Ineinander wird nun freilich mehr nach seiner ruhenden Seite betrachtet, als nach

der Art, wie es entsteht und wird. Schleiermacher ist darum trotz seines weiten Princips weniger historisch, die Tendenz wenigstens, die Fichte zur Geschichte hatte, ist zunächst wieder aufgegeben. Wir dürften vielleicht sagen, daß der Kant'sche Dualismus sich wiederspiegele in dem Gegensatz von Geist und Natur, der sich unmittelbar an die Stelle des in reiner Transscendenz verharrenden Absoluten setzt, nur daß nun das Verhältniß ein positives geworden ist und aus dem Sollen ein Seyn. Es fehlt der Schleiermacher'schen Ethik an einem wirklichen Princip der Entwickelung, nirgends finden wir eine bewegende Kraft, und es scheint uns dies das Richtige zu seyn an der Behauptung, Schleiermacher sey bloßer Empiriker (S. 288). Im Allgemeinen aber steht doch auch er auf einem sehr bestimmten metaphysischen Grundsatz, nur die Unfähigkeit zu deduciren aus diesem Grundsatz treibt zur Empirie; aber Aehnliches läßt sich von Kant auch sagen. Diese geistreichen empirischen Blicke, durch welche er das ethische Moment, nun freilich gerade wieder im Gegensatz zu Kant, bis in das Individuelle zu verfolgen weiß, machen seine ethischen Arbeiten so interessant trotz des Grundmangels in seinem System. Mit Recht scheint uns in dieser Beziehung hingewiesen zu seyn auf das Vage und ethisch Unbestimmte des Begriffs Vernunft, wodurch am Ende auch die Ethik nur eine höhere Form der Physik werde (s. namentlich S. 294). Aber um gegen Schleiermacher nicht unbillig zu werden, darf auf ihn allein nicht die Schuld dieser Verwirrung gelegt werden. Was ist am Ende der große Unterschied zwischen der Idee Hegel's und der Vernunft Schleiermacher's? Wo man nicht als wirklichen Ausgangspunkt den sittlichen Willen hat und eine Garantie dieses sittlichen Willens in der Freiheit, da wird doch unvermeidlich die Ethik zum Naturproceß. Ist die Hegel'sche Rechtsphilosophie auch etwas bestimmter abgegränzt gegen andere Gebiete des geistigen Lebens, so darf sie doch — und wir müssen hier einer Behauptung des Verf., deren Berechtigung wir durchaus nicht einzusehen vermögen, wiederholt widersprechen — nicht aus dem Zusammenhang des Systems gerissen werden. In diesem Zusammen-

hang aber vollends betrachtet, werden doch die ethischen Gebilde zu bloßen Erzeugnissen nicht eines sittlichen Willens, sondern der Weltintelligenz. Aber selbst hiervon abgesehen, schreitet ja über den Begriff der Person als ein bloßes Moment der Weltgeist hinweg. Wir vermögen also den Unterschied zwischen Schleiermacher und Hegel doch wesentlich nur in einem Punkte zu sehen, der an den Fortschritt von Kant zu Fichte erinnert: das Moment der Bewegung ist in die Idee gekommen, die nun das Nichtich, das Unvernünftige selbst aus sich setzt, um im dialektischen Proceß wieder aufgehoben zu werden. Das Sittliche ist nicht mehr das Ineinander von Natur und Geist, sondern die Herausbildung der Idee aus der Natur. An die Stelle des mit der Physik Verwandten tritt bei Hegel ein mehr geschichtliches Element: der reine Trieb Fichte's müht sich nicht mehr an dem bloßen Kampf mit dem Naturtrieb ab, sondern die Fülle der ethischen Welt, wie sie bei Schleiermacher ruhend und als gegeben ist, aus sich erzeugend, zerstört er auch eben so unablässig wieder, was er geschaffen. — Diesem Proceß im Einzelnen zu folgen wäre die Aufgabe einer Darstellung oder Recension der Hegel'schen Rechtsphilosophie selbst; wir überlassen es dem Leser zu beurtheilen, in wiefern sich der Verf. in dieser Hinsicht wieder mit J. H. Fichte auseinander zu setzen hätte. Aber über den Charakter der Hegel'schen Ethik im Großen und Ganzen wird sicherlich trotz der Aufstellungen des Verf. das Urtheil sich nicht umstoßen lassen, daß derselbe keineswegs von dem der Schleiermacher'schen so sehr differirt, daß wir genöthigt wären, durch den Einschnitt einer ganzen Periode beide auseinanderzureißen. Wenn wir in der Negativität der Idee bei Hegel auch einen Fortschritt bereitwillig anerkennen, so können wir doch das nur thun, indem wir andererseits auch wieder manche Vorzüge des Empirikers Schleiermacher dagegen halten. Die wesentliche Einseitigkeit, die unseres Erachtens auch der Hegel'schen Ethik anhaftet, ist der Mangel des vollen Begriffs der Persönlichkeit, des eigentlichen Subjects für jede ethische Bestimmtheit. Um diesen Begriff zu gewinnen, wird auf Kant und Fichte in gewissem Maaße wieder

zurückzugehen seyn und es will uns fast bedünken, als hätte die ethische Speculation nach Hegel einen wirklichen Zug dahin schon an den Tag gelegt, und vielleicht würde eine billigere Schätzung und chronologisch richtigere Anordnung dieser Ethiker gewonnen worden seyn, wenn der Verf. diesem Gedanken hätte nachgehen wollen.

Wir dürfen uns nach diesen allgemeinen Bemerkungen vielleicht von einer eingehenderen Berücksichtigung dessen dispensiren, was in Beziehung auf die späteren Producte ethischer Speculation, die weniger einer bestimmten Schule angehören, beigebracht wird. Ist unsere Ansicht in Beziehung auf die Stellung richtig, welche der Hegel'schen Ethik anzuweisen ist, so dürfte damit eine gründlichere Rechtfertigung dieser neueren Bestrebungen geboten seyn, als sie die Betrachtung einzelner Punkte zu geben vermöchte. In der That, das möchten wir der Hegel'schen Philosophie überhaupt zugestehen, daß an ihr sich die Richtungen scheiden müssen, daß die Grundfrage heutzutage seyn dürfte, ob auf dem von ihr gebahnten Wege weiter fortzugehen, oder ob sie als eine einseitige Form nur in Ergänzung durch die ihr zum Theil geradezu entgegenstehenden großen Systeme zum Ausgangspunkt genommen werden kann. Warum wir uns bei dieser Frage auf die letztere Seite stellen zu müssen glauben, hoffen wir im Voranstehenden soweit begründet zu haben, als es innerhalb eines Referats über eine fremde Arbeit möglich war.

Ueberblicken wir nun zum Schluß das Werk des Verf. noch einmal, so können wir nach allem Bisherigen freilich nicht mehr sagen, daß ein wesentliches Einverständniß zwischen dem Verf. und uns bestehe. Wir glauben vielmehr, daß unser bescheidener Dissensus, den wir im Vorangehenden zu begründen suchten in möglichster Kürze, Punkte betrifft, die keineswegs untergeordneter Natur sind, sondern insgesammt zu den tiefer eingreifenden gehören, ja wir konnten selbst unsere Bedenken über den Umfang und die Art der Behandlung nicht ganz zürückhalten. Dennoch dürfen wir auch auf schon Gesagtes uns berufen, wenn wir schließlich den Ausdruck der Anerkennung für das

Unternehmen überhaupt und für so manche treffende, geistreiche Bemerkung, welche ein neues Licht auf den Gedankengang der ethischen Systeme wirft, ganz besonders betonen. Wir zweifeln nicht, daß, wenn das Maaß, in welchem sich der Verf. auf die Einzelnen einlassen konnte, weniger kärglich bemessen gewesen wäre und wenn er sich selbst von Hegel'scher Terminologie mehr emancipirt hätte, manches Bedenken, das wir jetzt erheben mußten, zum Voraus beseitigt worden wäre. Dem Publikum aber, das für philosophische Untersuchungen noch Sinn hat und ihnen, dem Drange der Zeit nachgebend, besonders gerne auf geschichtlichem Boden begegnet, verdient ein so wesentlicher Beitrag zur Geschichte der Philosophie mit allem Recht empfohlen zu werden.

G. Schmidt.

Seyn und Bewußtseyn. Grundgedanken der Philosophie, entwickelt im Hinblick auf die Geschichte des Geistes von Robert Schellwien. Berlin, bei Müller, 1863.

Der Verf. erklärt in der Einleitung, es gebe immer noch für alle Räthsel, für alle Zweifel des nach Wahrheit ringenden Geistes nur die Eine Lösung: der Mensch. Dieser setze zwar, nach dem unabänderlichen Gesetze des Geistes alles, was er kraft der Thätigkeit des Bewußtseyns aus sich und in sich sey, zugleich als das vor seinem Wissen und unabhängig davon Ansichseyende. Indem er zuerst einseitig dies letztere Moment erfasse, entgehe es ihm, daß die objective Welt sein eigenes Werk, daß das Seyn Bewußtseyn sey. Allein in langsamem Fortschritte des Gedankens gelinge es dem Menschen, dies Aeußerliche allmählig in sich hineinzunehmen und zu erkennen, daß das Bewußtseyn die schöpferische Macht sey, welche alles, was das Ihrige seyn soll, aus sich müsse hervorgehen lassen. Seit Fichte's Wissenschaftslehre sey dies der Grundgedanke der Philosophie, und dieser Grundgedanke sey nur immer folgerichtiger durchzuführen. Schon hierin zeigt sich die in dem ganzen Buche immer wiederkehrende und dem ganzen System des subjectiven Idealismus eigenthümliche Verwechslung des Für-das-Ich-Seyns und des Durch-das-

Ich-Seyns. Das Bewußtseyn hat vielmehr gar keine Wahrheit, wenn es nicht eines Seyns bewußt ist, und das Seyn ist seinem Begriffe zufolge ein von dem bloßen Vorstellen Unabhängiges, ein Ansich.

Schellwien will nun aber den idealistischen Gedanken vollenden, und namentlich glaubt er sich berufen, in der angegebenen Hinsicht die Philosophie über diejenige Entwickelungsstufe, welche sie im Hegel'schen System gefunden hat, hinausführen zu müssen. Bei Hegel werde das Seyn dem Bewußtseyn vorausgestellt. Das Bewußtseyn, der wissende Geist, sey allerdings bei ihm das All-Eine auf der höchsten Stufe der dialektischen Entwickelung, die absolute Idee, die aus der Natur heraus zu sich selbst zurückgekehrt sey; aber das Bewußtseyn erscheine hierin erst als Resultat einer Entwickelung, bei welcher als schlechthin Erstes das Seyn, als Nichtbewußtseyn, gesetzt sey. Dies sey unlogisch und widerstreite der ganzen Natur des Bewußtseyns. Das Bewußtseyn als das Absolute könne nichts zum Ersten setzen, als sich selbst. Es sey nicht das Resultat einer Entwickelung, sondern das Princip aller Entwickelung. Dies zu erweisen, ist die Tendenz des ganzen Buchs, das Schellwien veröffentlicht hat, und in verschiedenen Wendungen kommt er immer wieder auf den Grundgedanken zurück, daß das Bewußtseyn als das Absolute kein Seyn zu seinem Prius habe, vielmehr selbst das Prius alles andern, auch der Natur, sey, daß in der Nichterkenntniß dieser Wahrheit der Mangel der bisherigen Philosophie, namentlich der Hegel'schen, liege und daher zur Feststellung und Durchführung derselben fortgeschritten werden müsse.

Wir sind mit dem Verf. hierin nach Einer Seite hin vollkommen einverstanden. Das Absolute kann nur als das Unbedingte begriffen werden, das Unbedingte aber kann unmöglich an einem Andern die Bedingung seiner Existenz haben. Ist nun das Absolute Geist erst im Menschen, gelangt es erst in ihm zum absoluten Selbstbewußtseyn, so ist seine Existenz als Geist nur Resultat einer Entwickelung, deren Voraussetzung die Natur ist, und sein Selbstbewußtseyn durch die letztere bedingt. Freilich

sucht Hegel diesem Widerspruch, in welchen sein System sich mit sich selbst verwickelt, dadurch bekanntlich zu entgehen, daß er die Natur als die Selbstentäußerung derselben absoluten Idee betrachtet, welche im Menschen zum Insichseyn als Geist gelange, wodurch das Absolute als ein sich selbst Bedingendes, hiermit auch seine Existenz als Geist nicht als durch ein Anderes bedingt erscheint. Allein dies geschieht nur infolge der schon oft gerügten Personification der Idee, und überdies ist das Bewußtseyn das nothwendige Prius der gewordenen Natur selbst. Denn die Natur ist Organismus, Einheit der in ihr gesetzten mannichfaltigen Arten und Gattungen von Wesen, und zwar eine solche Einheit, in welcher jedes Einzelne und Besondere durch den Zweck des Ganzen bestimmt ist. Dies aber ist nur denkbar, wenn das die Natur hervorbringende Princip ein bewußtes, ein die mannichfaltigen Formen der Natur ebenso unterscheidendes, als sie auf ihre Einheit, den Gesammtzweck, zugleich beziehendes, somit denkendes oder genauer denkend anschauendes ist. Es ist daher eine unverkennbare Wahrheit, welche Schellwiens Polemik gegen Hegel zu Grunde liegt: die gewordene, endliche Natur setzt ein Bewußtseyn und zwar das göttliche, absolute oder schöpferische als ihr nothwendiges Prius voraus.

In manchen Stellen scheint nun auch der Verf. wirklich in dem angegebenen Sinne gegen Hegel zu polemisiren. So sagt er z. B. S. 22: „Das Höchste entsteht nicht, sondern ist die unbedingte Voraussetzung alles Geringeren. Und darum hat der Proceß des menschlichen Bewußtseyns, in welchem die Bewegung des Geistes, des Absoluten, von oben nach unten gebunden ist an die Bewegung von unten nach oben, nothwendig zur Voraussetzung ein Seyn des Absoluten, welches schlechthin a priori in urschöpferischer Bewegung sich in der Richtung von oben nach unten erstreckt.“ „Gott — lehrt er S. 315 u. ff. — ist die Liebe. Das ursprüngliche Selbst, das er ist, hat dieses Wesen, aus seiner Einsamkeit herauszutreten, um in einer Welt von Ichen von Neuem sich selbst zu haben. Ich ist Gott und Gott ist Ich. Aus Liebe schuf Gott die Welt, um zu seyn in

andern Wesen, die seines Wesens sind, und die wiederum in ihm ihr eigenes Selbst in der höchsten Fülle des Seyns erkennen und lieben." Allein so klar hiermit das Absolute uranfänglich als ein Selbst, folglich als selbstbewußtes Urwesen ausgesprochen ist: so entschieden widerspricht doch dieser Auffassung, hiermit auch den eigenen Worten der Verf. selbst, wenn er wiederholt erklärt, daß das Absolute dem Bewußtseyn nicht als ein Anderes, ein von ihm unterschiedenes Seyn gegenüberstehe, sondern daß das Bewußtseyn selbst das Absolute sey (S. 43), oder daß das Absolute dem Bewußtseyn immanent sey, aber als sein eigenes Wesen (S. 71), daß folglich das menschliche Bewußtseyn absolut, ja das Absolute selbst sey (S. 89). Indem Sch. somit pantheistisch das menschliche, vielfach bedingte Bewußtseyn selbst zum Unbedingten, Absoluten erhebt, wird die seiner Polemik gegen Hegel zu Grunde liegende Wahrheit gänzlich verdreht und verwandelt sich in den fantastischen Ungedanken, gegenüber von welchem die Hegel'sche Philosophie nüchterne, besonnene Wahrheit ist, daß nämlich das menschliche Bewußtseyn Grund der Natur seyn soll.

Daß die Natur aus dem Bewußtseyn als dem Absoluten selbst abgeleitet werden müsse und könne, dies, was der Hegel'sche Pantheismus noch soll übersehen haben, sucht Schellwien ausführlich darzuthun. Allein wir gestehen, in seiner Erörterung einen stichhaltigen Beweis seiner Ansicht nicht haben finden zu können. Indem der menschliche Geist, sagt Sch., von der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung, den ersten Stufen des Bewußtseyns, sich zur Vorstellung erhebe, werde ihm klar, wie aus ihm selbst, als dem ewigen Grunde, die Dinge hervortreten und wieder auch in ihm untergehen, weil nämlich das Bewußtseyn diese Dinge in der freien Vorstellung ohne äußere Einwirkung aus sich selbst erzeuge. In der geometrischen Anschauung werde vollends an den Dingen alles Andere verneint außer der Form. Der ganze Inhalt des Bewußtseyns sey jetzt die Bewegung, durch welche die Dinge eine gewisse Ausdehnung haben und nicht haben. Wir verneinen die Ausdehnung, und haben

den Punkt, das Nicht-Ausgedehnte. Alles Ausgedehnte aber sey umgekehrt im Grunde die Selbstbewegung des Punktes, jede bestimmte Größe der Punkt, der aus sich selbst herausgehe und wieder in sich zurückkehre. Alles Körperliche sey mithin das Nicht-Ausgedehnte, das sich erst aufhebe zum Ausgedehnten, welches es denn beständig sey und auch nicht sey. Hierin offenbare sich das Bewußtseyn als das Absolute und zwar in der Form der absoluten Innerlichkeit, welchem nichts Fremdes gegenüberstehe. — Es ist jedoch klar, daß wir das Ausgedehnte nicht einmal in der Anschauung aus dem Nicht-Ausgedehnten, dem mathematischen Punkt, construiren können. Ein Nicht-Ausgedehntes, noch so oft gesetzt, giebt immer wieder nur Nicht-Ausgedehntes; der Punkt als ein Nicht-Ausgedehntes ist hinsichtlich der Ausdehnung eine bloße Null, und aus noch so vielen Nullen entsteht keine Summe; noch so viele nicht-ausgedehnte Punkte gingen immer wieder in denselben Raum zusammen, welchen Ein Punkt für sich einnimmt. In Wahrheit ist der mathematische Punkt nur das, als was ihn auch die Geometrie betrachtet, nur die Gränze der Linie, und setzt, da die Linie nur die Gränze der Fläche, die Fläche Gränze des Körpers ist, den ... als schon existirend voraus, kann also nicht dasjenige,
In manchen ... ...ht, nicht Princip der Ausdehnung seyn.
dem angegebenen Sinne ... für sich Seyendes, so kann
sagt er z. B. S. 22: „Das Höchste ... nimmt man in der An-
die unbedingte Voraussetzung alles Geringeren ... an, so unterstellt
der Proceß des menschlichen Bewußtseyns, in ... der schon ein
wegung des Geistes, des Absoluten, von oben nach ... lt als schon
bunden ist an die Bewegung von unten nach oben, ... Gesetzt
zur Voraussetzung ein Seyn des Absoluten, welches sch... des sich
a priori in urschöpferischer Bewegung sich in der Richtun... ng der
oben nach unten erstreckt." „Gott — lehrt er S. 315 u. ff. — der
ist die Liebe. Das ursprüngliche Selbst, das er ist, hat die...en,
Wesen, aus seiner Einsamkeit herauszutreten, um in einer W...ur
von Ichen von Keinem sich selbst zu haben. Ich ist Gott und
Gott ist Ich. Aus Liebe schuf Gott die Welt, um zu seyn in-

lichen Erklärungen Schellwien befindet, ist die Abstraction des Allgemeinen. Indem Sch. nicht erkennt, daß das Absolute nothwendig Einheit des Universellen und Einzelnen, also unendlicher Geist oder ein allumfassendes Bewußtseyn mit der Centralität der Selbstheit ist; indem er das Bewußtseyn in seiner bloßen abstracten Allgemeinheit zum Absoluten macht: so verfällt er ganz in denselben Irrthum, wie Hegel, dessen System er doch verbessern will, und wie andere verwandte Denker, Schopenhauer u. A. So soll auch nach Schellwien's Ansicht bald in Hegel'scher Weise der Begriff das schöpferische Absolute seyn, und es wird von ihm behauptet, daß er, indem er die einzelnen Dinge aus sich hervorgehen lasse und sie als solche bejahe, zugleich sich selbst als das sie Bejahende bejahe; bald finden sich bei Sch. Anklänge an die Schopenhauer'sche Lehre, wenn der Wille als das über dem Einzelnen stehende, sich selbst bejahende Absolute bezeichnet wird. Die falsche Voraussetzung, auf welcher diese pantheistische Hypostasirung allgemeiner Potenzen beruht, spricht Sch. selbst in der Annahme aus, das Wesen des Absoluten müsse die Allgemeingiltigkeit seyn; weil alles aus ihm erfolgen müsse, so müsse es alles in sich fassen und der Potenz nach alles an sich selbst seyn. Es ist aber klar, daß aus einem blos Allgemeinen gar nichts hervorgehen kann, weil das blos Allgemeine nichts für sich, keine Substanz, also auch keine schöpferische Causalität seyn kann; vielmehr existirt das Allgemeine, heiße es nun wie es wolle, immer nur im Einzelnen, und es giebt insbesondere keinen Willen, kein Bewußtseyn ohne ein Ich, eine einzelne Selbstheit, deren Bestimmungen sie sind. Hinwiederum so gewiß das Absolute als das Unendliche auch alles in sich fassen muß: so gewiß muß es sich zugleich von dem Relativen unterscheiden, weil das Absolute an sich das Nichtseyn des Relativen ist oder weil es, was es ist, nur im Unterschied vom Relativen seyn kann; denn wäre es nicht vom Relativen unterschieden oder unterschiede es sich nicht vom Relativen, so wäre es selbst relativ, — eine Annahme, die dem ersten Denkgesetz widerspricht. Sobald wir aber beides scharf denken, daß

nämlich das Absolute die alles Relative umfassende Einheit ist, und daß es zugleich sich von allem Relativen unterscheidet, so gelangen wir zur wahren speculativen Gottesidee und erkennen, daß das Absolute die selbstbewußte Centralmacht des Universums, die freie Centraleinheit aller andern Wesen oder der unendliche Geist ist. Beides widerspricht sich nicht. Wie der menschliche Geist in sich Ich und doch die belebende und beseelende Einheit seines Organismus ist: so kann Gott in sich Ichheit, centrale Selbstheit und doch zugleich unendliche, belebende und beseelende Einheit des Weltorganismus seyn.

Diese Auffassung der Gottesidee hängt zusammen mit der Atomistik. Leibnitz hat sich des Ausdrucks Monade bedient, und dieser Ausdruck ist passender, weil man unter Atom nur ein Massentheilchen zu verstehen pflegt, während die Grundwesen nicht blos Körperchen, sondern ausgedehnte Kraftwesen sind; aber auch der Ausdruck Monade erweckt leicht einen schlimmen Nebenbegriff, nämlich den des Einsamen (μονας), welchen er auch in Wirklichkeit in dem den reellen Zusammenhang der Grundwesen läugnenden Leibnitz'schen System hatte. Der Ausdruck Henade wäre daher der passendste für die Grundwesen, weil jedes Grundwesen sowohl Einheit mit den andern, als mit sich selbst ist. Doch de verbis etc. Schellwien nun erklärt sich für die Atomistik oder Monadologie. Er verlangt mit Recht, daß die Philosophie sich in Uebereinstimmung setzen müsse mit der Erfahrungswissenschaft, welche die Atomistik erweise, und demnach behauptet er ganz folgerichtig, daß nur das Individuelle Leben sey, und daß der Organismus in einer solchen Verbindung mehrerer Monaden bestehe, bei welcher Eine als die herrschende die andre in sich schließe und ihren Zwecken dienstbar mache. Die unumstößliche Folgerung, welche auch Sch. hieraus zieht, ist die individuelle Unvergänglichkeit der Grundwesen, und Sch. schließt sein Buch mit einem begeisterten Ausblick in das persönliche Fortleben des Ich, dem nichts, was seinem Herzen werth geworden, verloren gehen könne, und dessen Ringen und Streben nach Erkenntniß und Selbstvervollkommnung auch ihr Ziel erreichen werde. Wir

stimmen hierin mit dem Verf. vollkommen überein; aber wir müssen demselben dennoch bemerken, daß mit der Monadologie, weil sie nur das Individuelle als das Lebendige setzt, die pantheistische Hypostasirung des Allgemeinen zu einer lebendigen, das All hervorbringenden, für sich seyenden Substanz im schneidensten Widerspruch steht. Der geniale Urheber der Monadologie hat dies längst erkannt und ausgesprochen, indem er Gott als die Centralmonade des Universums bestimmte. Indem Leibnitz gegenüber von der pantheistischen Hypostasirung des Allgemeinen in dem Systeme Spinoza's, welchem das allgemeine Seyn mit den beiden allgemeinen Attributen des Denkens und der Ausdehnung die absolute Substanz ist, das Individuelle als fürsichseyende Monas, als Substanz geltend macht, zieht er ganz richtig die Folgerung, daß auch die absolute Substanz Monade seyn müsse und nicht das blos allgemeine Seyn seyn könne. Fichte d. ä., Schelling in seiner ersten Periode, Schopenhauer und Hegel theilen sämmtlich den Einen Grundirrthum, auf welchem auch der Spinozistische Pantheismus beruht, daß sie das abstract Allgemeine als Substanz, als fürsichseyende Wesenheit setzen, und somit erheben sie lauter Allgemeinheiten, nur in verschiedener Form, das Ich und zwar dasselbe in seiner reinen Allgemeinheit, die reine Identität des Idealen und Realen, den Willen, den Begriff oder den allgemeinen unpersönlichen Geist zum Range des Absoluten. Während sich nun aber also die deutsche Philosophie lange Zeit in lauter Abstractionen herumtrieb, hat die lebendige empirische Naturwissenschaft wieder rein auf dem Boden der exacten Beobachtung das ächte Princip alles Lebens, das atomistische oder henadologische, entdeckt und evident erwiesen. Indem daher die Philosophie dieses Princip in sich aufnimmt, darf sie nicht mit dem einen Fuße in das lebensvolle Gebiet dieses Princips hinüberschreiten und mit dem andern, wie Schellwien, doch in der zuletzt alles Individuelle ertödtenden Abstraction des Allgemeinen stehen bleiben, sondern sie muß das henadologische Princip in seiner vollen Consequenz durchführen. Ist, wie Schellwien richtig erkennt, der Organismus eine solche Verbindung von

Monaden, in welcher Eine Monade über die andern herrscht, so kann auch die Welt nur dann als der Gesammtorganismus begriffen werden, wenn auch in ihr Eine Monade als die absolute Centraleinheit schlechthin alle andern Monaden bestimmt und leitet, ja durchdringend beseelt. Mit Einem Worte, wie dem Spinozischen Pantheismus der lebensvolle Leibnitz'sche Theismus gegenübergetreten ist: so wird und muß auf unsre pantheistische Periode eine neue Periode der deutschen Philosophie folgen, welche durchaus und folgerichtig in dem theistischen Princip der Henadologie sich bewegt. Ja diese Periode wird ein noch weit herrlicheres Ideensystem, als das Leibnitz'sche, hervorbringen, weil, wie schon bemerkt, Leibnitz die Grundwesen als blos für sich seyende, vereinsamte Monaden sich dachte, statt sie der wirklichen lebendigen Erfahrung zufolge als Einheiten zu begreifen, die in ihrem Fürsichseyn zugleich wahrhaft für einander, Einheiten mit sich und Einheiten unter einander in Einem sind. Denken wir uns von diesem Gesichtspunkte aus das Wesen der absoluten Henade, so begreifen wir, daß und wie sie in und bei allem ihrem Fürsichseyn, bei all' ihrer Einheit mit sich doch zugleich die herrschende, belebende und beseelende Einheit aller andern seyn muß, und in diesem Begriffe ist das Wahre vereinigt, welches sowohl der Pantheismus als der Theismus enthält.

Solange die Philosophie nicht zu der angegebenen Gottesidee sich erhebt, wird sie auch das Wesen der Religion nicht begreifen. Wir sehen das auch in der Lehre des Verf. Mit allem Rechte zwar streitet er gegen die dualistische Form des religiösen Bewußtseyns, wie sie vorzugsweise im Mittelalter sich ausbildete, jedoch auch noch in unsern Tagen vielfach, namentlich in der Voraussetzung eines Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Himmelreich und Irdischem, Natur und Gnade u. dgl. sich kundgiebt, sich in falsche naturwidrige Ascese und in eine lichtscheue Weltentfremdung des Gemüths verirrend. Diesem religiösen Dualismus gegenüber ist es vornämlich die Aufgabe der ächten Philosophie, die Einheit der Weltanschauung herzustellen und in sie, damit in das Element eines weltbefreundeten, freudigen Wirkens

für das Diesseits auch das religiöse Bewußtseyn zu erheben. Geschieht dies, so wird man nicht mehr vom Standpunkt der Frömmigkeit aus alle lebendige Betheiligung an der Politik als etwas „Weltliches“ geringschätzen oder fliehen; man wird nicht mehr, wie dies einer gewissen Frömmigkeit eigen ist, die Liebe zur Natur, das Interesse an der schönen Kunst, eine freie heitere Geselligkeit u. dgl. verpönen, sondern erkennen, daß das alles sehr wohl vereinbar ist mit einer vernünftigen Form des gottinnigen Lebens. Aber es ist ganz irrig, wenn man, wie der Verf. S. 11 anzudeuten scheint, glaubt, jene Einheit der Weltanschauung schließe den Unterschied von Gott und Welt aus, und das religiöse Bewußtseyn sey als solches, sofern es an dem Unterschied von Gott und Welt festhält, auch ein dualistisches. Hierbei wird die speculative Tiefe des religiösen Bewußtseyns gänzlich mißkannt. Dieses Bewußtseyn lebt ebensosehr in der Idee der Weltfreiheit Gottes, wie es in seiner Gottinnigkeit die Ahnung und der Genuß der Gottesgemeinschaft ist, und hierin steht es in gänzlicher Uebereinstimmung mit der ächt speculativen Idee Gottes, welcher zufolge Gott das, was jedes Grundwesen, Atom, Henade, in sich ist, nämlich Einheit der Einheit mit sich und der Einheit mit allen andern, in eminenter Weise ist, Gott demnach bei aller Einheit mit der Welt doch als ein Fürsichseyendes, mit sich selbst Eines gedacht wird. Nur hierin liegt die wahre, lebendige Einheit der philosophischen Weltanschauung, nach welcher mehr oder weniger bewußt unser Zeitalter ringt; hierin wurzelt der primitive Begriff der Identität des Individuellen und Universellen, welche der Pantheismus durch seine abstracte Setzung des Allgemeinen als des allein Absoluten von Grund aus zerstört. Wenn der Verf. am Schlusse seines Werks sagt: das All ist reine Vernunft und Güte und Liebe, es ist die All-Einheit, die nichts Zerrissenes duldet, sondern jede Disharmonie wiederum auflöst in Einklang; so fragen wir, ob wohl ein unpersönliches Ganzes, dergleichen das „All“ ist, im eigentlichen Sinn als Subject von Liebe und Güte gedacht werden kann?

Der Verf. unterscheidet im zweiten Kapitel vier Stufen des Bewußtseyns und zwar 1) die Empfindung und die Wahrnehmung, 2) den Trieb und die Vorstellung, 3) den individuellen Willen und den besondern Begriff, 4) den allgemeinen Willen und den reinen Begriff. Man sieht jedoch schon aus dieser Eintheilung, daß er den Begriff des Bewußtseyns viel zu weit faßt und darunter auch die praktische Thätigkeit, Trieb und Willen, begreift, so daß ihm Bewußtseyn und geistiges Leben überhaupt irriger Weise als einerlei gelten. Ueberdies können nicht nur die Empfindung, sondern auch der Trieb und die Vorstellung, wie z. B. im Traumzustand, auf unbewußte Weise vor sich gehen, während die Wahrnehmung die Unterscheidung des Ich von dem (wahrgenommenen) Object, also das Bewußtseyn voraussetzt und in sich schließt, somit an sich eine höhere Stufe des geistigen Lebens, als die Empfindung, Trieb und Vorstellung, einnimmt und den eigentlichen Anfang des Bewußtseyns, zu welchem die letztern an sich als bloße Vorstufen sich verhalten, bezeichnet.

In der Lehre vom sittlich Guten, zu welcher der Verf. übergeht, tritt dieselbe Ueberspannung des menschlichen Bewußtseins und Wollens zum Absoluten, welche die ganze Schrift charakterisirt, darin hervor, daß er das sittlich Gute als Verneinung des Individuellen in der Ichheit und als Bejahung der reinen Ichheit charakterisirt. Dieser das wahre Wesen des sittlich Guten, das nicht Verneinung des Individuellen in der allgemeinen Vernunftnorm des Willens, sondern Emporbildung des erstern zu der letztern oder lebendige Ineinsbildung beider Momente ist, mißkennende Purismus erinnert an den Rigorismus des J. G. Fichte'schen System's, von dem überhaupt die Schellwien'sche Lehre ein unverkennbarer Nachklang ist, steht aber wiederum in auffallendem Widerspruch mit der gerade das Individuelle als ewig und substanziell setzenden Monadologie, welche der Verf. mit dem abstracten Idealismus des reinen Ich zu einem ungefügigen Ganzen combinirt hat. Dagegen enthält seine Ethik im Einzelnen vieles Vortreffliche, namentlich seine Lehre von der Gerechtigkeit und vom Staat, seine Bestreitung der Todesstrafe und des Communismus, und diese Erörterungen sind unverkennbar gespickt mit trefflichen Seitenhieben auf die derzeitigen Preußischen Zustände, insbesondere gegen die Neigung der Inhaber der staatlichen Gewalt, sich mit ihrer endlichen Persönlichkeit an die Stelle des allgemeinen Willens zu setzen u. dgl. Als das Gelungenste im ganzen Buch erscheint jedoch die Theorie des Schönen. Der Verf. verläßt hierbei die Spur der Hegel'schen Methode, welche, indem sie das Schöne als das sinnliche Scheinen der Idee bestimmt und unter der Idee den Gattungs- und

Artbegriff versteht, im Grunde, wie ich in uns. Ztschr. (B. 36, H. 2) gezeigt, die normativen ästhetischen Begriffe in bloße Erfahrungsbegriffe verwandelt. Mit Recht hebt der Verf. als die allgemeinen normativen Bestimmungen der Idee des Schönen, nach welchen wir jederzeit beurtheilen, ob überhaupt Etwas, also auch inwieweit selbst ein an sich vollkommenes Naturgebilde, ein seinen Gattungs- und Artcharakter angemessen darstellendes Exemplar schön sey oder nicht, die Merkmale der Totalität, Harmonie und Freiheit hervor. Wir stimmen hierin im Wesentlichen mit dem Verf. überein, nur daß wir glauben, der ästhetische Grundbegriff sey noch präciser zu fassen, wie wir dies in der angegebenen Abh. bereits gezeigt haben.

Möge der Hr. Verf. vorstehende Würdigung als ein Zeichen davon betrachten, daß der Unterz. seine Schrift mit Interesse gelesen hat, die lebendige und von edler Begeisterung zeugende Darstellung desselben freudig anerkennt, und nur den Wunsch einer folgerichtigen Durchbildung des auch vom Verf. anerkannten wahren Princips begründen wollte.

Wirth.

Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie. Von Konrad Hermann, Professor. Dresden, Verlag von Kuntze. 1863.

In einer Zeit, wie die unsrige, in welcher die glanzvolle Herrschaft einzelner, hervorragender Systeme vorüber ist, erhebt sich von selbst die Frage, ob die Philosophie unter uns eine Zukunft habe und einer weitern Entwickelung entgegensehe oder nicht, und im erstern Falle, worin denn wohl diese Entwickelung bestehen werde? Daß die Untersuchung dieser Frage zur Selbstorientirung in der ganzen Geschichte der Philosophie führen müßte, versteht sich von selbst, und es war uns daher sehr interessant, aus der Feder eines gründlichen Kenners dieser Geschichte eine von dem angegebenen Gesichtspunkte aus geschriebene Skizzirung derselben zu lesen. Hermann zeichnet vorerst die Entwickelung der antiken Philosophie, und wir stimmen mit der Charakterisirung der Hauptverzweigungen derselben größten Theils überein. So ist es gewiß richtig, wenn Hermann als den Charakter der Pythagoreischen Lehre die Anschauung eines vollkommenen Einklangs zwischen dem Realen und Idealen bezeichnet. Nur kann ich den Pythagoreern um ihres mathematischen Princips willen nicht mit H. eine mechanische Weltansicht, die Vorstellung von der Welt als einer in allen ihren Theilen und Verhältnissen mathematisch bestimmten Maschine unterstellen; denn damit ginge

der von H. mit Recht geltend gemachte ideale Charakter ihrer Weltlehre gänzlich verloren. Die Zahl war ihnen nicht, wie in der mechanischen Weltansicht, eine blos äußere Form, nach welcher die Dinge von außen bestimmt wären, sondern das Wesen der Dinge, die Seele und Vernunft, also etwas von Innen die Dinge Bestimmendes, Selbstthätiges (vgl. meine spec. Idee Gottes §. 90). Wenn sodann Hermann in dem Pythagoreischen Bunde etwas Orientalisches findet, so ist dies richtig; aber mönchisch war sein Charakter nur etwa hinsichtlich seiner Form, sofern er auch ein Orden mit fester Lebensordnung und verschiedenen Abstufungen war, jedoch nicht seinem innersten Geiste nach, vielmehr zeigt er in der zugleich philosophischen und künstlerischen Bildung, die er erstrebte, eine von der dumpfen mönchischen Ascese himmelweit verschiedene Tendenz. Daß sodann Anaxagoras die in den frühern Schulen einander feindlich gegenüberstehenden Principien des Einen und des Vielen durch sein Princip, den die Homöomerien ordnenden göttlichen νοῦς, verbunden habe, ist gewiß eine treffende Bemerkung (vgl. m. a. Schr. S. 180). Ebenso richtig hebt der Verf. das Epochemachende in Sokrates' Richtung auf die Welt des innern Selbstbewußtseyns, in seinem ächt wissenschaftlichen, besonnenen Kriticismus, in seiner Geltendmachung des sittlich Guten als des vernunftgemäßen Handelns gegenüber einer observanzmäßigen Gesetzlichkeit, und in seiner freien, rational sittlichen Religiosität hervor. Durch Platon und Aristoteles ist nach H. die Philosophie zum Systeme fortgebildet worden. Wie Platon das jugendliche, so bezeichnet Aristoteles das männliche Lebensalter im Begriffe der Wissenschaft; das Princip des rein philosophischen oder dialektisch speculativen Erkennens findet vorzugsweise in Platon, das Princip des strengen und geordneten Wissens aus der Erfahrung dagegen in Aristoteles seine Vertretung. Die ganze Philosophie der spätern Zeit des Alterthums tritt nach des Verf. Ansicht in vier Hauptrichtungen hervor, und von diesen schließt sich jede an die vier einzelnen, aus dem Standpunkt des Sokrates hervorgegangenen Schulen, der Stoicismus an die Cynische, der Epikureismus an die Cyrenaische, der akademische Skepticismus an die Megarische Schule, der Neuplatonismus an die Platonische Philosophie an. Der ganze Charakter dieser späteren Philosophie aber war nach H. ein vorwiegend praktischer; die Bedürfnisse des innern Subjects selbst waren es, deren Befriedigung jetzt von der Philosophie erstrebt wurde. Hermann's Auffassung zufolge bewegt sich demnach die antike Philosophie in drei Perioden, von welchen die erste vorwiegend mit den physikalischen, die zweite mit den dialektischen, die dritte mit den ethischen Fragen sich beschäftigt.

Wie vieles Treffliche in all' diesen und den übrigen, weiter

in der vorl. Schr. ausgeführten Ansichten liegt, braucht nicht erinnert zu werden. Nur scheint es mir, daß die schon von Andern geltend gemachte Eintheilung der Geschichte der antiken Philosophie, nach welcher die zweite Periode mit Aristoteles schließt, auch durch die Darstellung Hermann's nicht hinreichend begründet ist. Ich habe mich über die richtige Eintheilung schon in dem ang. Buch §. 88 ausgesprochen, und darf mich hier auf das dort Gesagte der Kürze halber beziehen. Gegenüber von H. bemerke ich nur, daß, wenn allerdings die Systeme der Stoiker und Epikureer eine vorwiegend ethische Richtung verfolgen, sie hierin eben sich als solche charakterisiren, welche im weitern Sinn als Sokratische Schulen zu bezeichnen sind, indem ja nach H.'s eigener Darstellung die Richtung des Sokrates eine vorherrschend ethische, eine Richtung auf die innere Welt des Subjects gewesen ist. In dem angeführten §. meiner Schrift habe ich ausgeführt, warum das Platonische, Aristotelische, Stoïsche und Epikureische System nothwendig zusammengehören, und wie sich in ihnen zwei Gegensätze des Wissens durchkreuzen, der Gegensatz nämlich zwischen dem Objectiven und Subjectiven, Idealen und Realen, so daß das Platonische System als das objectiv-ideale, das Aristotelische als das objectiv-reale, das Stoische als das subjectiv-ideale, und das Epikureische als das subjective-reale ihrer Grundrichtung zufolge zu bezeichnen sind. Eine vorwiegend praktische Richtung hatte sodann der Neuplatonismus nicht, vielmehr war seine Tendenz eine vorwiegend metaphysisch-theologische, welche allerdings die Richtung auf das Subject nicht ausschließt, aber zu ihrem eigentlichen Object das Absolute hat.

Den Unterschied der neueren Philosophie von der antiken setzt H. darein, daß diese mehr speculativ, naiv, einfach, von dem wirklichen Volksleben sich fern haltend, jene dagegen mehr durch das empirische Erkennen bedingt, dabei durch Reflexion vermittelt, in sich reichhaltig und in das allgemeine Culturleben verflochten ist. Trotz dieser Unterscheidung aber betrachtet der Verf die ganze neuere Geschichte der Philosophie im Lichte einer parallelen Wiederholung des Entwickelungsganges der griechischen Philosophie, und diese Parallele durchzuführen, darauf ist der zweite Theil seiner Schrift gerichtet. So stellt er denn die Jonisch-Milesische Naturphilosophie mit der Scholastik, die Eleatische Philosophie mit der Cartesischen, das System des Herakleitos mit dem Spinoza's, Empedokles, Demokritos und Anaxagoras mit Leibnitz, die antike Sophistik mit dem englisch-französischen Skepticismus, sodann Sokrates mit Kant, die Cynische Schule mit der Fichteschen, die Cyrenaische Schule mit Schelling, die Megariker mit Herbart und endlich Platon mit Hegel in Parallele. So wäre denn die ganze alte Philosophie mit allen ihren ver-

schiedenen Systemen in der neueren Schritt für Schritt wieder aufgelebt, und diese Palingenesie wäre, wie der Verf. des Nähern zu zeigen sucht, derzeit bis zu Platon gelangt, dessen moderner Erneuerer Hegel gewesen. Damit ist, wie der Verf. bemerkt, der Ort bestimmt, auf welchem wir uns gegenwärtig befinden, oder die Lage derjenigen höhern Stelle angegeben, welche jetzt zunächst von uns zu erreichen erstrebt werden muß. Das heißt wohl: zunächst wäre ein Aristoteles redivivus zu erwarten, — gewiß eine erfreuliche Aussicht für die Zukunft der Philosophie, vorausgesetzt, daß die spätern Perioden der Geschichte eine völlig gleichartige, schrittweise identische Widerholung der frühern Perioden und daß insbesondere der vom Verf. gezogene Parallelismus durchaus der richtige ist.

Allein eben dies möchte ich bezweifeln. Wohl läßt sich ein gewisser Parallelismus zwischen der Entwickelungsgeschichte der alten und der neuern Philosophie nicht verkennen. Sind gewisse allgemeine Gegensätze im menschlichen Bewußtseyn begründet, kann z. B. das Verhalten des Denkens zum Seyn nur entweder ein dogmatisches oder skeptisches oder ein kritisches, ferner nur entweder ein idealistisches oder realistisches oder ein beide vereinigendes seyn; so werden auch diese und andere allgemeine Gegensätze in der Geschichte der Philosophie, solange diese durch das Medium des menschlichen Bewußtseyns hindurch sich entfaltet, immer auf's neue wieder, wenn auch in veränderter Gestalt, hervortreten. Die Freiheit des menschlichen Geistes aber, welche auch in seinem Denken sich offenbart, verhindert neben andern Factoren eine völlig gleichartige, mechanische Wiederholung des früher schon Dagewesenen in spätern Perioden. So erscheint denn auch der Versuch Hermann's, Schritt für Schritt die Geschichte der alten und der neuern Philosophie mit einander zu parallelisiren, glücklicher Weise als ein künstlicher und gezwungener, und überdieß hat ihn die unlebendige Tendenz, einen solchen vollständigen Parallelismus herbeizuführen, dazu verleiten müssen, wirkliche Analoga zu übersehen und an deren Stelle ganz unnatürliche Gleichsetzungen aufzustellen. Die Parallele zwischen Sokrates und Kant, zwischen den alten Atomistikern und Anaxagoras einer- und anderseits unserm Leibnitz ist allerdings einleuchtend, obgleich zwischen diesen verschiedenen Systemen und Richtungen auch wieder große Verschiedenheiten stattfinden. Dagegen erscheinen die übrigen Parallelen, welche H. zieht, gerade dann, wenn wir auf den Geist, die innerste Grundrichtung der verschiedenen Philosophen und ihrer Schulen sehen, als ganz verfehlt. Denn mit den Scholastikern haben die Jonier so wenig gemein, daß die Richtung der erstern auf ein vorausgesetztes positives Kirchendogma in diametralem Gegensatz steht zu dem freien, rein

auf die Erkenntniß der Natur gerichteten Streben der Jonischen Schule, welches vielmehr erst in den den Scholasticismus bekämpfenden empirischen Philosophen wieder auflebt. Die Eleatische Philosophie hat sodann in ihrer monistisch pantheistischen Richtung weit mehr Aehnlichkeit mit der Spinoza's, als mit der Cartesischen, deren theistisch-dualistischer Charakter sie von dem Eleatismus scharf abgränzt, während das Princip des Herakleitos, die Idee des ewigen Fließens, der starren Substanz Spinoza's diametral widerspricht. Gehen wir zu der neuern Zeit über, so möchten wir eher denjenigen Recht geben, welche Schelling mit Platon und Hegel mit Aristoteles vergleichen, als dem Verf., indem auf das Verhältniß Schellings zu Hegel wenigstens dasjenige, was H. über das Verhältniß Platon's zu Aristoteles richtig bemerkte seine Anwendung findet. Wie Platon, so stellt auch Schelling das jugendliche, Denken und Anschauen, speculativen Tiefsinn und künstlerische Phantasie verknüpfende Lebensalter der dialektischen Wissenschaft dar, während die dürftige Cyrenaische Lehre mit Schelling's reich begabtem Geist keinen Vergleich aushält. Umgekehrt ist die streng logische Dialektik in Hegel's System auf ähnliche Weise durchgeführt, wie in dem Aristotelischen, und das erstere sticht in ihrer nüchternen Prosa auffallend gegen die Platonische Geistesrichtung ab. Wollen wir jedoch auch die genannten, jedenfalls richtigeren Parallelen ziehen, so dürfen wir dabei die Differenzen der genannten Systeme nicht übersehen. So ist Hegel bekanntlich der Gegner der Aristotelischen formalen Logik, und der νοῦς des Aristoteles ist der unbewegte Beweger des All, der des erstern aber Resultat der Weltentwickelung. Mit Einem Wort: bei aller Verwandtschaft der verschiedenen Systeme zeigt sich die große und zwar höchst erfreuliche Wahrheit, daß die großen Geister, welche die hervorragenden Systeme geschaffen haben, und ebenso die Geister der verschiedenen Zeitalter der Menschheit, denen sie angehören, in sich originär, individuell, nur sich selbst gleich sind. Die Geschichte bewegt sich nicht in beständiger, mechanischer Selbstwiederholung, sondern sie schreitet fort in immer neuen Schöpfungen. Ein allgemeiner Geist offenbart sich in ihr; aber ihm entquillt eine unerschöpfliche Lebensfülle.

Wirth.

Charakteristik der philosophischen Systeme seit Kant. Vorträge, gehalten zu Dresden von Dr. Adolph Drechsler. Dresden, Verlagshandl. von Rudolph Kuntze. 1863.

Es ist eine erfreuliche Erscheinung, wenn in unsrer Zeit, in welcher unter den Vertretern der Wissenschaft das Interesse

für die Philosophie beinahe erstorben ist, noch ein gemischtes Publikum sich findet, welchem die Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit vorgeführt werden kann, und welches die Geduld und geistige Anstrengung sich giebt, um dem Vortrage dieser Geschichte bis an's Ende zu folgen. Solche Vorträge können das Mittel werden, um die lebendige Theilnahme der Gebildeten an den philosophischen Forschungen wieder zu erwecken, und darum sind die Bemühungen Drechsler's mit Dank anzuerkennen. Die Haupterfordernisse eines solchen Vortrags dürften aber seyn edle Volksthümlichkeit der Sprache und der ganzen Darstellung, Umgehung des blos für den abstracten Denker Verständlichen und Interessanten, dagegen aber Hervorhebung des für das geistige Leben des Gebildeten überhaupt wichtigen und positiven Ertrags der philosophischen Bestrebungen. Es ist nun nicht zu bestreiten, daß D. sich nach Thunlichkeit bestrebt hat, dem ersten Erforderniß nachzukommen; dagegen aber dürfte das zweite mehr zu berücksichtigen gewesen seyn. Welch' bleibenden Gewinn für das höhere Geistesleben z. B. die Philosophie Kant's in ethischer, religiöser und ästhetischer Hinsicht habe, dies führt D. nicht genügend aus. Er giebt wohl einen Auszug aus den Werken Kant's, zeigt aber nicht, daß und inwiefern in ihnen bleibende, ewig giltige und vor ihm nicht rein und klar erkannte Ideen niedergelegt sind. Erst aber, wenn erkannt wird, was Kant geleistet, wie er einem sinnlichen Eudämonismus gegenüber das sittlich Gute mit Recht in die freie Selbstbestimmung gemäß der allgemein und schlechthin giltigen Vernunftnorm setzte; wie trefflich er das interesselose Wohlgefallen, welches das Schöne als solches erweckt, und das freie Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes, welches durch die Anschauung des Schönen hervorgerufen wird, geltend machte und darin einen bedeutenden Schritt zur wahren Erkenntniß des Schönen selbst that; welch' eine befreiende Wirkung auf das religöse Bewußtseyn seine Schrift, die Religion innerhalb der Gränzen rc., hervorbrachte; erst, wenn diese und manche andere positive Ergebnisse der Kantischen Philosophie eindringlich, klar und kurz hervorgehoben werden: wird auch das deutsche Volk, werden auch die Gebildeten unter uns wieder eine und zwar dauernde Liebe zur deutschen Philosophie gewinnen. In ähnlicher Weise dürfte D. bei wiederholtem Vortrag je am Schlusse der Darstellung der einzelnen Systeme eine Würdigung derselben geben. Namentlich möchten wir bei wiederholter Darstellung ein Eingehen auf Schelling's Philosophie, wie sie sich in s. Bruno, s. Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, s. Schrift: Philosophie und Religion, gestaltet hat, dringend empfehlen. In diesen Werken hat Schelling die tiefsten Ideen niedergelegt, und sie kön-

nen wahrhaft erhebend wirken auf den Geist der Gebildeten. Drechsler aber hat sie ganz übergangen.

Mit der ganzen Tendenz der Schrift können wir übrigens nur einverstanden seyn. D. bemerkt am Schlusse seiner Darstellung, daß das Volk gegen die Philosophie des Katheders, welche sich vornehm von der Welt abgeschlossen habe, gleichgiltig geblieben, dagegen aber um so mehr dem durch die Naturwissenschaften vielfach gehegten Materialismus sich hingegeben habe. Allein gegen die falsche Richtung, welche einige Chemiker, Anatomen und Physiologen eingeschlagen haben, macht D. mit Recht geltend, daß das Wesen der Seele und der bildenden, lebendigen Naturkraft jenseits des Bereichs der Anatomie, Chemie und selbst der Physiologie liege. Die Naturforschung überschreite ihre Gränzen und betrete das Gebiet der Philosophie, wenn sie die Entstehung des Lebens, der Empfindung und des Selbstbewußtseyns und das Wesen des Urgrundes aller Dinge bestimmen wolle. Die Welt sey ein Organismus, ein zweckvolles Ganzes, dessen Urgrund nur ein schöpferischer, persönlicher, d. i. selbstbewußter Geist seyn könne, und was der absolute Idealismus am Ende als Resultat gewinne, nämlich den absoluten sich selbst anschauenden Geist, das sey vielmehr der Anfang von Allem. Als diesen Anfang, als diesen Schöpfer von Allem Gott zu begreifen, dies sey nunmehr die Aufgabe der Philosophie, und die Möglichkeit, resp. Nothwendigkeit hiervon liege im absoluten Selbstbewußtseyn. Gott ist das absolute Selbstbewußtseyn, dies heiße: er weiß sich als Subject seiner selbst und als sein eigenes Object. Indem er sich nun als die Kraft, sein eigenes Object zu seyn, wisse und dieses Wissen wolle, entstehe außer ihm die Kraft, welche die Möglichkeit enthalte, Object zu seyn; indem er sich aber als die Kraft, Subject seiner selbst zu seyn, wisse und dieses Wissen wolle, entstehe außer ihm die Kraft, welche die Möglichkeit enthalte, Subject zu seyn. Im Zusammentreffen dieser Kräfte entstehe die Körper- und die Seelenwelt.

Auch ich glaube, daß eine der Hauptaufgaben der Philosophie in der Jetztzeit die ist, Gott, den ewigen sich selbst anschauenden Geist, als Anfang oder Urgrund des Seyns der Welt zu begreifen, und eben diesen Begriff in seiner Denkbarkeit, Möglichkeit aufzuzeigen. Gewiß ist auch das absolute Selbstbewußtseyn eines der Momente, in welchen die Denkmöglichkeit jenes Begriffs liegt. Jedoch da es sich hierbei davon handelt, das Werden eines Andern als Gott, nämlich der Welt begreiflich zu machen, so müssen wir bei der Bestimmung des göttlichen Selbstbewußtseyns nicht blos darauf, daß Gott in ihm sich selbst zum Object hat, sondern zugleich darauf reflectiren, daß er, indem er kraft seines Selbstbewußtseyns sich selbst anschauend denkt,

darin nothwendig sich von dem, was er nicht ist, unterscheidet. Dadurch allein kann im göttlichen Selbstbewußtseyn die ewige Idee der Welt als eines Andern denn Gott, eines von ihm Verschiedenen mitgesetzt seyn. Allerdings muß jedoch die Welt zugleich aus dem Seyn Gottes entspringen, weil Gott uranfänglich das alleinige Seyn ist, und die Welt ist beides, von Gott verschieden und doch selbst göttlich, mit Einem Wort gottverwandt, indem sie das, was Gott auf ewige Weise an sich ist, in der Form des Neben= und Nacheinander ist. Gott sich selbst als Object anschauend denkt und setzt ein von ihm Verschiedenes, indem er die Fülle des göttlichen Lebens in der Form des Neben= und Nacheinander denkt und setzt. Daß sodann die Idee der Welt, die als solche nur etwas Innergöttliches, nur ein ewiger, intuitiver Gedanke des absoluten Geistes ist, auch außer Gott gesetzt oder objectivirt werde, — dies oder die Möglichkeit hiervon setzt nothwendig in Gott selbst ein Medium voraus, in welchem und durch welches die rein innerlichen Gottesgedanken eine gewisse Aeußerlichkeit annehmen. Dies führt auf eine Gottesidee, wie die Philosophie sie bisher noch nicht gefaßt hat, und ihre nähere Bestimmung scheint auch uns ein Hauptproblem der Philosophie zu seyn, wenn dieselbe über den ungenügenden Standpunkt, auf welchem sie bis jetzt angelangt ist, hinausschreiten soll.

Eine andere Aufgabe, welche ebenso wichtig ist, als die angegebene metaphysische, ist die erkenntnißtheoretische, und sie deutet Drechsler am Schlusse seiner Charakteristik der philosophischen Systeme an, wenn er sagt: „Der Mittelpunkt aller philosophischen Speculation ist das Problem des Erkennens oder die Frage nach der Stellung unsres denkenden Vermögens zur Außenwelt; alle einzelnen philosophischen Standpunkte sind durch die Stellung zu ihrem Stoffe in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit abgemessen und bestimmt.“ Ich möchte im Allgemeinen mich so ausdrücken: es handelt sich in der Philosophie um die Stellung des Denkens zum Seyn überhaupt (nicht blos zur Außenwelt, sondern auch zur Innenwelt). Gelingt es zu zeigen, daß das Denken fähig ist, des Seyns inne zu werden, so ist der reine Skepticismus überwunden. Gelingt es aber überdieß nachzuweisen, daß das Denken zum Seyn verschiedene Stellungen einnehmen kann, resp. muß; gelingt es zu zeigen, welche besondern Sphären des Seyns eine besondere Stellung, ein besonderes Verhalten des Denkens zu ihnen bedingen, und nach welchen besondern Normen hierbei das Denken sich bestimmen muß: so wird die Philosophie auch über den Gegensatz des Realismus und Idealismus sich wahrhaft erheben. Dieser Gegensatz bewegt die ganze Geschichte der Philosophie, der antiken und der neuern.

Immer aber ist in der Geschichte der Idealismus nur dem Realismus entgegengetreten und umgekehrt, und immer sehen wir daher in ihr sich einseitig idealistische oder realistische Systeme bilden und sich wechselseitig bekämpfen. Gelangt nun aber endlich die Philosophie zur vollen Selbstbesinnung über sich und erkennt sie, wie in dem Einen allgemeinen Wissen das Denken je nach der Natur seines Objects nothwendig eine verschiedene Stellung zum Seyn sich giebt, indem das Denken je nach der Natur des Seyns bald von dem Seyn sich bestimmen läßt und nach demselben sich richtet, bald umgekehrt das Seyn bestimmt und das Seyn nach dem Denken sich richten muß; so entstehen in dem Einen System verschiedene Zweige desselben mit vorherrschend idealistischer oder realistischer Richtung. Der Gegensatz des Idealismus und Realismus wird alsdann ein dem System selbst immanenter, aber er wird zugleich aufgelöst in der lebendigen Einheit des Ganzen. Täuschen wir uns nicht, so kann nur ein System, welches von dem angegebenen Gesichtspunkt ausgeht, den jahrtausendjährigen Zwist des Denkens seiner Lösung entgegenführen, indem es selbst zur universellen Wahrheit sich erhebt.

Wirth.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

W. Adam: An Inquiry into the Theory of History — Chance, Law, Will, with special References to the Principles of the Positive Philosophy. London, Allen, 1863.

St. Anselmi Cantuariensis Monologium et Proslogion necnon liber pro incipiente cum libro apologetico. A. u. d. T. St. Anselmi opuscula philosophico-theologica selecta ed. Dr. C. Haas. T. I. Tübingen, Laupp, 1863. (15 Ngr)

M. Arbousse-Bastide: Le Christianisme et l'Esprit moderne. Paris, Dentu, 1863.

E. T. Arnold: Der Mensch u. seine Vergeistigung. Ein Wort an die nach Wahrheit strebenden Jünglinge. Salzungen, Schermesser, 1864. (20 Ngr)

M. Bachmann: Frohschammer und die katholische Wissenschaft. Passau, 1863. (4 Ngr)

O. Bagge: Die speculative Weltanschauung auf dem Thüringer Kirchentage. Eine Streitschrift für und wider Hrn. Oberconf.-Rath Schwarz in Gotha. Leipzig, Fleischer, 1864. (12 Ngr)

A. H. Baier: Winkelmann's Lehre vom Schönen und von der Kunst. Ein Vortrag zur Winkelmannsfeier 2c. Greifswalde, 1863. (6 Ngr)

J. Bayer: Aesthetik in Umrissen. Zur allgemeinen philosophischen Orientirung im Gebiete der Kunst. 2. unveränd. Ausg. Prag, Mercy, 1863. (3 ₰ 22 Ngr)

— —: Aesthetische Untersuchungen. I. Das einfach Schöne. II. Das Erhabene u. d. Gefällige. III. Das Tragische. IV. Das Komische. Separatabdruck aus d. Verfassers Aesthetik in Umrissen. Ebend. 1863. (1⅓ ₰)

J. Bentham's Theory of Legislation. From the French Version of E. Dumont. London, Trübner, 1864. (10 Sh.)

G. Berkeley: The Works of —. Edited from published and unpublished sources, with Prefaces, Notes, Dissertations, and an Account of his Life and Philosophy, by A. C. Fraser, M. A. Professor of Logic etc. To which is added a Journal of a Tour in Italy, a Charge, and Sermons by Bishop Berkeley. New for the first time published, with Notes etc., by H. J. Rose, B. D., Rector etc. 4 vols. London, Macmillan, 1864.

J. Bernays: Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniß zu seinen übrigen Werken. Berlin, Hertz, 1863. (1 Thlr. 6 Sgr.)

E. A. Blampignon: Etude sur Malebranche, d'après les documents manuscrits, suivie d'une correspondance inédite. Paris, Durand, 1863. (4 Fr.)

H. Böhmer (Dr. med.): Ueber Franzis Bacon v. Verulam u. die Verbindung d. Philosophie mit der Naturwissenschaft. Ein Wort der Kritik an Hrn. J. v. Liebig. Erlangen, Enke, 1864. (6 Sgr.)

— —: Die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen u. psychologischen Gesetzen. Eine physiologische Grundlage der Anthropologie. 1. Liefer. Ebend. 1863. (20 Sgr.)

J. Bonifas: Etude sur la Théodicée de Leibnitz. Paris, Meyrueis, 1863. (4 Fr.)

— — —: De Petrarcha philosopho. Paris, Durand, 1863. (2 Fr.)

L. A. Bourguin: La perruque du philosophe Kant. Paris, Maillet, 1863. (3 Fr.)

M. Bredif: De anima brutorum quid senserint praecipui apud veteres philosophi disquisitio. Paris, Durand, 1863. (2 Fr.)

E. Buisson: L'homme, la famille et la société, considérés dans leur rapports avec le progrés moral de l'humanité. Paris, Cherbuliez, 1863. (8 Fr.)

A. Conti: Evidenza, Amore e Fede, or i criteri della filosofia. 2 edizione. Firenze, Le Monnier, 1862.

— — —: Dialoghi scelti. Ibid. 1863.

— — —: Le Camposanto de Pise ou le Scepticisme. Dialogue philosophique. Traduction française par M..... approuvée par l'auteur, publiée avec une introduction par E. Naville. Paris, Cherbuliez, 1863.

L. Crouslé: Lessing et le goût français. Paris, Ladrange, 1864. (5 Fr.)

J. Czaczkowski: Versuch der Vereinigung der Wissenschaften. 1. Lieferung: 1) Erste Denkstufe, 2) das System der Geschichte der Philos. im Grundriß, 3) Entwickelung des Allgemeinbegriffs des Bestehenden, 4) Erster Theil der Naturlehre. Wien, Wallishauser, 1863. (1⅓ Thlr.)

H. Dankwardt: Psychologie u. Criminalrecht. Leipzig, Winter, 1863. (24 Sgr.)

J. H. Deinhardt: Ueber die Vernunftgründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Bromberger Gymnasial-Programm. Bromberg, 1863.

René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie. In's Deutsche übertragen und mit einem Vorwort begleitet von Kuno Fischer. Mannheim, Baßermann, 1863. (1 Thlr. 6 Sgr.)

J. W. Draper: A History of the Intellectual Development of Europe. London, Bell & Daldys, 1864.

A. Drechsler: Die Philosophie im Cyclus der Naturwissenschaften. Vorwort 2c. Dresden, Kuntze, 1863. (5 Sgr.)

L. Dumont: Des causes du rire. Paris, Durand, 1863.

L. Eckardt: Vorschule der Aesthetik. Zwanzig Vorträge. Mit 150 Holzschnitten u. vielen Musikbeilagen. 1. u. 2. Liefer. Karlsruhe, Bielefeld, 1863. (18 Sgr.)

F. G. Eckenberg: Die Kräftigung des Körpers durch den Geist, mit empirisch-psychologischen Gründen so wie mit historischen und insonderheit statistischen Nachweisen belegt. Dessau, Neubürger, 1864. (15 Sgr.)

E. Essen: Das Buch Z der Aristotelischen Metaphysik bearbeitet. Cöslin, Hendel, 1863. (10 Sgr.)

J. Fabre: Cours de philosophie, ou nouvelle exposition des principes de cette science. T. I. Paris, Durand, 1863. (7 Fr.)

Fallacies exposed. Strictures upon Gillespie's „Necessary Existence of God", proving his Argument to be worthless. London, Jackson, 1864. (2 d.)

M. Ferraz: De la psychologie de St. Augustin. Paris, Durand, 1863. (6 Fr.)

Feuillet de Conches: Lettres inédites de Michel Montaigne et de quelques autres personnages pour servir à l'histoire du seizième siècle. Paris, Plon, 1863.

P. W. Forchhammer: Aristoteles u. die exoterischen Reden. An A. Trendelenburg. Kiel, Homann, 1864. (12 Sgr)

A. C. Fraser: Manual of Logic and Metaphysics. London, Macmillan, 1863.

E. Galeron: Principes oratoires ou Essai de rhétorique, d'après un plan nouveau. 2 Vols. Paris, Hachette, 1863. (7 Fr.)

A. Geyer: Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen. Innsbruck, Wagner, 1863. (1 1/3 Thlr)

J. Girdlestone: The Anatomy of Scepticism. London, 1863. (3 Sh.)

P. M' Gregor: A System of Logic, comprising a Discussion of the various Means of Acquiring and Retaining Knowledge and Avoiding Error. New-York, Harper (London, S. Low), 1863. (6 Sh.)

W. Gwinner: Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindnerschen Vertheidigung Schopenhauer's so wie zur Ergänzung der Schrift: „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt." Leipzig, Brockhaus, 1863. (15 Sgr)

Hundt von Hafften: Ideelle Rechte und reelle Bedürfnisse. 2. Theil: Reelle Bedürfnisse. Berlin, Reichardt, 1864. (1 2/3 Thlr)

Hendewerk (Pfarrer): Orthodoxie und Philosophie. Königsberg, Koch, 1863. (6 Sgr)

J. B. Hofmann: Somatologie oder Lehre von der innern Beschaffenheit der Körper auf Grund einer vergleichenden Betrachtung der chemischen, morphologischen u. physikalischen Eigenschaften derselben. Göttingen, Ruprecht, 1863. (1 Thlr)

F. Huet: La science de l'esprit, principes généraux de philosophie pure et appliquée. 2 Vols. Paris, Chamerot, 1863.

Th. Hughes: The Divine and the Human in Nature, Revelation, Religion and Life. London, Hamilton, 1864. (3½ Sh.)

J. Hunt: Introductory Address on the Study of Anthropology, delivered etc. London, Trübner, 1863.

P. Janet: Le Matérialisme contemporain. Examen du système du Dr. Büchner. Paris, Baillière, 1864.

G. Jennings: Logicae seu Philosophiae rationalis Compendium. Dublin, M' Glasham, 1863.

W. St. Jevons: Pure Logic, or the Logic of Quality apart from Quantity: with Remarks on Boole's System and on the Relation of Logic and Mathematics. London, Stanford, 1864. (3½ Sh.)

F. Johaentgen: Ueber das Gesetzbuch des Manu. Eine philosophisch-literaturhistorische Studie. Berlin, Dümmler, 1863. (1 Thlr)

Ch. Jourdan: Notions de Philosophie. 8me édition, mise en harmonie avec le programme officiel en date du 10. juillet 1863. Paris, Hachette, 1863. (3 Fr.)

Isis. Der Mensch u. die Welt. Dritter u. vierter Band. Hamburg, Meißner, 1863. (à 3 Thlr 25 Sgr)

Lavedi-Roche: Sur les rapports du physique et du moral. Paris, Hachette, 1863. (3 Fr.)

Leibniz's Werke, gemäß seinem handschriftlichen Nachlaß in der K. Bibliothek zu Hannover. Herausg. v. Onno Klopp. 1. Reihe. Historisch-artistische und staatswissenschaftliche Schriften. 1. Bd. Hannover, Klindworth, 1864. (3 Thlr)

E. Littré: Auguste Comte et la philosophie positive. Paris, Hachette, 1863. (9 Fr.)

Ch. Lévêque: Etudes de philosophie grecque et latine. Paris, Durand, 1864.
Madame de la Logique: Mes griefs contre ces Messieurs, Dossier I: griefs contre MM. P. Lanfrey, Franck, Cousin, Proudhon et Léon Dumont. Edition nouvelle et augmentée. Leipzig, Berndt, 1863. (15 Ngr.)
L. C. de St. Martin's Dichtungen. Uebersetzt und erläutert von F. Beck. Mit einer Beigabe verwandten Inhalts. München, Fleischmann, 1863. (16 Ngr.)
H. Maudsley and C. L. Robertson: The Journal of Mental Science. Published by the Authority of the Association of Medical Officers of Asylums and Hospitals of the Insane. London, Churchill, 1864.
J. S. Mill: Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical. 2 Vols. London, Parker, 1863. (24 Sh.)
E. V. Neale: The Analogy of Thought and Nature investigated. London, Williams, 1863. (7 Sh.)
The Nullity of Metaphysics as a Science among the Sciences, set forth in six brief Dialogues. London, Longman, 1863. (2½ Sh.)
N. Odgers: The Mystery of Being, or, Are Ultimate Atoms Inhabited Worlds. London, Tresidder, 1863.
M. Perty: Anthropologische Vorträge, gehalten im Winter 1862/3 in der Aula zu Bern. Leipzig, Winter, 1863. (1 Thlr. 24 Ngr.)
C. F. C. Pfnor: Das Leben, die Natur und ihre Wissenschaften, vom objectiv-philosophischen Standpunkte betrachtet. Eine Rückkehr der Metaphysik zum Leben u. zur Natur. Carlsruhe, Gros, 1863. (3 Thlr.)
T. Plagge: Der Mensch und seine psychische Erhaltung. Hygienische Briefe für weitere Lesekreise. Neuwied, Heuser, 1864. (20 Ngr.)
K. W. Portius: Die Grundelemente des Weltalls. Taucha, 1864. (1 Thlr.)
S. Ribbing: Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre nebst beigefügten Untersuchungen über d. Aechtheit u. d. Zusammenhang der Platonischen Schriften. 1. Theil. Leipzig, Engelmann, 1863. (2½ Thlr.)
A. Richter: Die Phantasie u. ihre Schöpfungen. Eine Studie zur Psychologie. Vortrag etc. Magdeburg, Creutz, 1864. (7½ Ngr.)
H. Ritter: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 2. Band. Göttingen, Dietrich, 1863. (2 Thlr. 24 Ngr.)
J. Ritter: Die Lüge nach ihrem Wesen und ihrer pädagogischen Behandlung. Leer, Meyer, 1863. (12½ Ngr.)
J. T. Rottels: Erziehungs-Philosophie. Münster, Theissing, 1863. (1½ Thlr.)
D. Rowland: Laws of Nature the Foundation of Morals. London, Murray, 1864. (6 Sh.)
G. H. T. Ruete: Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte. Leipzig, Teubner, 1863. (22½ Ngr.)
C. Saucerotte: L'histoire de la Philosophie dans leurs rapports avec la Médecine. Paris, Masson, 1863. (4½ Fr.)
W. B. Saville: Man, or the Old and New Philosophy. London, Hurst, 1863. (10 Sh.)
M. J. Schleiden: Ueber den Materialismus der neueren Naturwissenschaft, sein Wesen u. seine Geschichte. Zur Verständigung für Gebildete. Leipzig, Engelmann, 1863. (12 Ngr.)
Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. 4. Band. Schleiermacher's Briefe an Brinckmann, Briefwechsel mit seinen Freunden seit seiner Uebersiedelung nach Halle, Denkschriften etc. Herausg. v. W. Dilthey. Berlin, Reimer, 1863. (2⅔ Thlr.)
F. X. Schmid (aus Schwarzenberg): Grundlinien der Erkenntnißlehre. Auch u. d. T.: Entwurf eines Systems d. Philosophie auf pneumatologischer Basis. 1. Theil. Wien, Braumüller, 1863. (1⅓ Thlr.)
Schnitzer: Ueber die neuesten Systeme der Logik in Deutschland u. England mit Rücksicht auf Aristoteles. Gymnasial-Programm. Erlangen, 1863. (7½ Ngr.)

J. H. Scholten: Geschiedenis der Godsdienst en Wysbegeerte. Derde beterte Druck. Leiden, Engels, 1863.
Ch. Secrétan: La Raison et le Christianisme. Douze lecturès sur l'existence de Dieu. Lausanne, Mayer, 1864.
L. Settembrini: Del indirizzo del Sapere nel secolo XIX. Napoli, Typ. dell' Università, 1862.
H. Spencer: Essays, Scientific, Political and Speculative. 2. Series. London, Williams & Norgate, 1864. (10 Sh.)
G de Spiegel: L'esprit de la philosophie de Schopenhauer. Darmstadt, Zernin, 1863. (9 Ngr)
Dugald Stewart: Outlines of Moral Philosophy. With Critical Notes etc. by J. M' Cosh. London, Allan, 1863.
David Stuart: Outlines of Mental and Moral Science, for the Use of Colleges and Schools. With Lexicon and Terms. 2. Edition, enlarged.' London, Allan, 1863. (2 ½ Sh.)
G. Thaulow: Ueber ein bedenklich gestörtes Gleichgewicht auf deutschen Universitäten seit den letzten 30 Jahren. Ein Beitrag 2c. Kiel, Akad. Buchhandlung, 1863. (6 Ngr)
Three Essays: I. Learning and Science, II. Science and Language, III. Language and Poetry. London, Smith, 1863. (5 Sh.)
A. Véra: Philosophie de la Nature de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel. Vol. I. Paris, Ladrange, 1864. (10 Fr.)
M. Vermehren: Aristotelische Schriftstellen untersucht. 1. Heft: Zur Nikomachischen Ethik. Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1864. (18 Ngr)
Waitz's Introduction to Anthropology. Edited from the German by J. Fred. Collingwood. London, Longman, 1864. (16 Sh.)
F. Walter: Naturrecht u. Politik im Lichte der Gegenwart. Bonn, Marcus, 1863. (3 ₰)
K. Zell: Das Verhältniß der Aristotelischen Philosophie zur Religion. Mainz, Kirchheim, 1863. (6 Ngr)

II. Verzeichniß
der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen. 1864. St. 8. Theod. Merz: Schellwien, Seyn u. Bewußtseyn.

Heidelberger Jahrbücher. 1864. Heft 1 (Januar). v. Reichlin-Meldegg: Piderit, Gehirn u. Geist. — Brugger, Geist, Seele u. Stoff.

Leipziger Centralblatt. 1863. No. 13. Anton: Quae intercedat ratio inter Ethicor. Nicom. lib. VII. 12—15 et lib. IX. 1—5. — 48 Briefe von J. G. Fichte u. s. w., herausg. von Weinhold. — Feuerbach, Fr., Gedanken u. Thatsachen. — No. 14. Anton: De hominis habitu naturali, quam Arist. in Ethic. Nicom. proposuerit doctrinam. — Köstlin: Aesthetik. 1. Hälfte. — No. 20. Laas: Aristot. Textesstudien (Programm). — Drechsler: Charakteristik der philos. Systeme seit Kant. — No. 21. Isis. Bd. 1. — Carriere: Die Kunst im Zusammenh. d. Culturentwickel. Bd. 1. — No. 23. H. Ritter: Encyklop. der philos. Wissensch. Bd. 1. — No. 24. Schaarschmidt: Joh. Saresberiensis (?). — Röder: Grundzüge des Naturrechts od. der Rechtsphilos. 2. Abth. — No. 27. Schopenhauer v. Lindner u. Frauenstädt. — No. 32. Drobisch: Neue Darstell. d. Logik.

Aufl. 3. — No. 33. Peip: Gesch. der Philos. als Einleitungswissensch. — Frohschammer: über d. Recht d. neueren Philos. gegenüber d. Scholastik. — Wiener: die Grundzüge der Weltordnung. — Wundt: Mensch u. Thierseele. Bd. 1. — No. 34. Bernays: Die Dialoge des Aristot. (A. T.) — No. 36. Sauppe: Dionysios u. Aristot. (A. T.) — No. 39. Replik u. Duplik zu d. alten Streit über d. Willensfreiheit. — No. 40. Joël: Verh. Albert d. Gr. zu Moses Maimonides. — Freudenthal: Ueber d. Begriff d. Wortes φανταοία bei Aristot. (A. T.) — No. 41. Lasson: J. G. Fichte im Verh. zu Kirche u. Staat. — No. 46. Bonitz: Aristot. Studien. II. u. III. (A. T.) — No. 47. Fechner: Die drei Motive u. Gründe d. Glaubens. — Hermann: das Verh. d. Philos. zur Religion — Kuhn: die Idee d. Schönen in ihrer Entwickelung. — No. 48. Hermann: der pragmat. Zusammenhang in d. Gesch. d. Philos. — Ed. Fichte: J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus s. W. nebst Lebensabriß. — Gildemeister: Hamann's Leben u. Schriften. Bd. 4. — Liebig: Rede über Bacon. — Melch. Meyr: Emilie, drei Gespräche über Wahrheit, Güte u. Schönheit. — No. 49. Isis. Bd. 2. — No. 50. Lübker: Beiträge zur Theologie u. Ethik des Euripides. — No. 51. Schleiden: über d. Materialism. der neueren deutsch. Naturwissensch. — Perty: Anthropol. Vorträge. — Piderit: Gehirn u. Geist. — 1864. No. 1. Geyer: Gesch. u. System der Rechtsphilos. in Grundzügen. — No. 4. Das Buch Z der Aristot. Metaph. — Roetel: Quaestionum Aristotel. specimen (A. T.) — No. 10. G. Schilling: d. versch. Grundansichten über d. Wesen d. Geistes. — Böhmer: d. Sinneswahrnehm. in ihren physiol. und psychol. Gesetzen. Liefer. 1. — v. Kittlitz: psychol. Grundlage für eine neue Philos. d. Kunst. — No. 11. Bayer: Aesthet. Untersuchungen.

Rheinisches Museum. 1863. N. F. Jahrg. 18. Heft 3. F. Susemihl: Studien zur Aristot. Poetik. — 1864. N. F. Jahrg. 19. Heft 1. Schaarschmidt: Sind die dem Plato zugeschr. Dialoge Sophistes und Politikos ächt oder unächt?

Philologus. 1862. Jahrg. 19. Heft 4. L. Spengel: Isokrates u. Platon. — 1863. Jahrg. 20. Heft 2. Susemihl: Platon. Forschungen. — L. Spengel: zu Platon's Phädrus. — Das. Heft 4. Fr. Ueberweg: zu Aristot. Metaphys. I. 6 p. 987. B. 21. f. — Miscellen: Th. Röger: Tentatur locus Arist. Polit. VIII, 12, qui est de annis Cypselidarum. —

Neue Jahrbücher f. Philologie u. Pädagogik. Bd. 87. u. 88. Heft 3. E. Alberti: Volquardsen, d. Dämonion des Sokrates u. s. Interpreten. — Heft 4. F. Susemihl: über Platon's Phädrus 277 eff. u. Platon's schriftsteller. Motive. — Heft 10. O. Meinertz: zu Aristot. Poetik. Cap. 9. — Bd. 89 u. 90. Heft 1. Krämer: zu Platon's Apologie (27 a.)

Eos. Süddeutsche Zeitschr. für Philol. u. Gymnasialwesen. Jahrg. 1. Heft 1. W. Oncken: Scaligerana zu Aristot. ethischen u. polit. Schriften.

Zeitschrift für d. Gymnasialwesen. 1864. Jahrg. 18. Januarheft. Literarische Berichte. III. Baumann: über Lasson, Fichte im Verhältn. zu Kirche u. Staat. — Märzheft. Literar. Berichte. III. Handrer: über Bernays, d. Dialoge des Aristotel. — Miscellen. VI. A. Riese: zu Plato (Symposion. p. 182 c u. p. 195 a; — Phädrus p. 249 e; Theaetet p. 162 b).

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. 1863. Bd. 3. Heft 1. Lazarus: Einige synth. Gedanken zur Völkerpsychologie. — Rüdiger: über Nationalität. — Miscellen. I. Nöldeke: Vorstellungen der Araber vom Schicksal. — II. Steinthal: Formalismus u. Forschung. — Heft 2. Pott: über Mannichfaltigk. des sprachl. Ausdrucks nach Laut u. Begriff. — Arendt: Darstellung einiger interess. Eigenthümlichkeiten der ungar. Sprache. — Anzeigen. Steinthal: Pott, Anti-

Kaulen u. s. w. — Ders.: Doppelung als eines der wichtigsten Bildungsmittel d. Sprache. — G. Curtius: Grundz. d. griech. Etymol. — Brandes: die neugr. Sprache u. s. w.

Zeitschrift für exacte Philosophie. 1863. Bd. 4. Heft 1. Ziller: eine Skizze d. pädag. Reformbestrebungen in d. Gegenwart nach Herbart. Grundsätzen. — Nahlowsky: ästhet.-krit. Streifzüge (Forts. u. Schluß). — Ballauff: von Beneke zu Herbart. — Entgegnung (der Redaction auf Bobertey's Besprechung der Zeitschr. im Theolog. Literaturblatt v. Zimmermann). — Heft 2. Cornelius: über d. Wechselwirkung zwischen Leib u. Seele. — Thilo: über Malebranche's religions-philos. Ansichten. — Abwehr (Zimmermann's gegen Nahlowsky). — Recens. von Drobisch's neuer Darst. der Logik (A). — Heft 3. Thilo: über Malebranche's religions-philos. Ansichten (Forts.). — Dastich: Metaphys u. exacte Naturforschung. — G. A. Lindner: Recens. über Trendelenburg's log. Untersuchungen. — Entgegnung v. A. Geyer (auf Recens. sein. „Erörterungen über d. allgem. Thatbestand der Verbrechen nach österr. Recht" im Literar. Centralbl.). — Erwiederung u. Verwahrung (v. Nahlowsky gegen Zimmermann).

Der Gedanke. 1863. Bd. 4. Heft 1. I. Abhandl. 1. Feuerlein: Hume's Leben u. Wirken. Art. 1. 2. Hugo Baur: die allgem. Geistheit u. d. indiv. Geist. — II. Krit. u. Uebersichten. 1. Vicking: Iphigenia in Tauris, von Boumann. — 2. Zur Rechtsphilosophie. Art. 4: über Held's u. Röder's Werke, von Michelet. — III. Chronik, Miscellen u. Corresp. 1. Das Stiftungsfest d. philos. Gesellschaft. — 2. Häcker: über d. Eintheilungsgrund der Aristot. Tugendlehre, von Michelet. — 3. Notizblatt. Der akad. Fichteverein rc. — 4. Corresp. Rosenkranz u. Michelet über d. Anklagen, die sie sich gegenseitig gemacht. — Belgrad: Matics über d. Philos. u. d. Unterrichtswesen in Serbien. — 5. Persönliches. Edg. u. Bruno Bauer; Susemihl; George; Althaus; Frohschammer; Jurkiewitsch u. s. w. — Heft 2. I. Abhandl. 1. Heß: die genet. Weltansch. als Resultat d. Philos. u. d. Erfahrungswissenschaften. Art. 2. — 2. Feuerlein: Hume's Leben u. Wirken. Art. 2. — II. Kritiken. 1. Heß: Rom u. Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage, von Michelet. — III. Chronik, Miscellen u. Corresp. 1. Ueber d. Gruppe des Laokoon, von Michelet. — 2. Notizblatt. Stiftungsfest des akad. Fichtevereins; Philos. Propäd. auf Gymnasien. A — 3. Corresp. Pavia: Prof. d'Ercole's Vorlesungen über Logik. — Kölln a. d. S.: Ueber Rosenkranz's Anklage gegen Michelet; Breslau: der philos. Studentenverein daselbst. — 4. Persönl. Der Prof. d. Philos. zu Helsingfors Snellmann. — Heft 3. I. Abhandl. 1. Märcker: über Blaise Pascal. — 2. Feuerlein: Hume's Leben u. Wirken. Art. 3. — II. Discuss. u. Kritiken. 1. Vergleich. der Kassandra im Agamemnon des Aeschylus mit d. Margarethe in Shakesp. Richard III. Vortrag Märckers nebst Discussion. — 2. Nachtrag zur Rechtsphilos. Art. 5. Glinka: la philosophie du droit etc., von Michelet. — III. Chronik, Miscellen u. Corresp. 1. Die Krit. u. d. moderne Kunst in Italien, v. Marselli. — 3. Notizblatt. Renan's Leben Jesu. — Relig. Bewegung in Italien. — Philos. Unterricht an Gymnasien in d. Moldau u. in Preußen. — Darwin's Schöpfungstheorie. — d'Ercole's Antrittsrede in Pavia. — 5. Persönl. Das Lehrerpersonal der Philos. an d. Berlin. Universität. — Heft 4. I. Abhandl. 1. Feuerlein: Hume's Leben u. Wirken. Art. 4. 2. Glagau: über d. Wesen d. Tragödie. Art. 1. — II. Discussionen, Uebers. u. Kritiken. 1. Zur Anthropol. u. Psychol. Art. 1. — 2. Sträter: die Composit. von Shakesp. Romeo und Julia, von Boumann. — III. Chronik, Miscell. u. Corresp. 1. Fr. Häcker reclamirt, v. Michelet. — 2. V. Imbriani's Antrittsrede, von Boumann. — 3. Corresp. Belgrad: Matics über Serbische Philosophie und Schulen; Tübingen;

H. Baur über d. Trennung der philos. Facultät Tübingens in 2 Sectionen; Neapel: P. d. M. über eine Sitzung d. philos. Akademie. — 4. Persönl. Renan u. Strauß, d. Schreiber des Lebens Jesu; Wahlen d. philos. Akad. zu Neapel; der Stadtschulrath Schulze.

Athenäum. Philos. Zeitschrift (von Frohschammer.) 1863. Bd. 2. Heft 1. Frohschammer: die kathol. Kirche u. d. Wissenschaft. — Fr. Hoffmann: über d. Baader'sche u. Herbart'sche Philos. — A. Schmid: über d. Sprachweise des Theism. u. d. Sprachweise des Pantheism. — Frohschammer: über d. Wesen des Selbstbewußtseyns. 1. — Recensionen. v. A. Schmid: über Scharpff's Uebersetz. v. Nicol. v. Cusa Schriften. — v. Fr. Hoffmann: über Hamberger, Christenthum u. moderne Cultur. — Schopenhauer von Gwinner. — Löwenthal: System u. Gesch. des Naturalismus. — v. Fr. über Löwe's, Philos. Fichte's. — Heft 2. Frohschammer: d. Philos. u. d. Wunder. — Fr. Hoffmann: Fr. v. Baader's sämmtl. Werke. — Frohschammer: über d. Wesen d. Selbstbewußts. 2. — Frohschammer: zur Freiheit der Wissenschaft, Actenstücke. — Recensionen. v. Fr. Hoffmann über: Nabus, J. J. Wagner's Leben u. s. w. — Fabri: die Stellung d. Christen zur Politik. — Böhmer: Naturforsch. u. Culturleben. — Heft 3. Frohschammer: über d. Wesen d. Selbstbewußts. 2. Forts. — Lutterbeck: Fr. v. Baader über d. Sinn u. die Mathematik als Mittel, d. Natur zu erkennen. — Hoffmann: über die Baader'sche u. Schopenhauer'sche Philos. — Frohschammer: über den Begriff, die Bedeutung u. d. Unabhängigk. der Philosophie. — Recensionen. v. Frohschammer über: Snell, Schöpfung des Menschen. — Barach: Huet als Philos. — Michelis: Plato mordens. — v. J. M. über: M. Meyr, Gott u. sein Reich. — Zur Abwehr: 1) Wider d. „Mainzer Katholiken." — 2) An H. Prof. Freih. v. Moy, von Frohschammer. — Heft 4. Lutterbeck: aus Baader's Naturphilosophie. Art. 2. — Hoffmann: über atomist. u. dynam. Naturauffassung, mit besond. Rücksicht auf Braniß, Ulrici u. A. — Frohschammer: über die Wiedervereinigung der Katholiken u. Protestanten. — Zur Abwehr: 1) Wider d. Mainzer „Katholiken." — 2) Den histor. polit. Blättern v. Frohschammer. — Recensionen. Von Fr. über: Zeller, Bedeut. u. Aufgabe der Erkenntnißtheorie. — M. Meyr, Gespräche über Wahrh., Güte u. Schönheit.

Theologische Studien und Kritiken (v. Ullmann u. Rothe). 1864. Heft 1. Köster: über d. reineren Religionsbegriffe im Homer.

Zeitschrift f. wissensch. Theologie (v. Hilgenfeld). Jahrg. 6. Heft 4. D. F. Strauß: Schleiermacher u. d. Auferstehung Jesu, ein Beitrag zur Würdigung der Schleiermacher'schen Theologie.

Zeitschrift für d. ges. luther. Theologie u. K. (v. Delitzsch u. Guericke). 1863. Heft 1. Trahndorff: Aristot. u. Kant, oder was ist d. Vernunft? — Heft 2. Delitzsch: Johannes u. Philo.

Jahrbuch f. deutsche Theologie (v. Liebner). 1863. Bd. 8. Heft 1. Zöckler: die einheitl. Abstammung d. Menschengeschl. — Anzeigen von Hanne's Idee der absol. Persönlichk. u. Harms Philos. Fichte's.

Allgem. Kirchenzeitung (v. Strack). 1863. No. 87—98. Die Grundgedanken der Philos. des Prof. Frohschammer u. ihre Stellung zum Christenth. u. z. Kirche.

Allgem. kirchl. Zeitschrift (v. Schenkel). 1863. Jahrg. 4. Heft 9. Anzeige. Wilckens: v. Schaarschmidt's Joh. Saresberiensis.

Protestantische Kirchenzeitung (v. Krause). 1863. No. 21. Fr. Dieterici: d. Indogermanen u. d. Semiten, d. Philos. u. d. Religion. — No. 25. u. 26. Weiße: noch ein Wort über d. Darwin'sche Translationstheorie. — No. 36. Weiße: Snell, d. Schöpfung d. Menschen. — No. 50—52. A. Schweizer: d. rechte Philos. u. d. christl. Ethik. —

Protestant. Monatsblätter (v. Gelzer). 1863. Bd. 21. Heft 2.

(Februar). C. Schlottmann: Bacon's Lehre von d. Idolen und ihre Bedeutung für d. Gegenwart.

Theolog. Literaturblatt (v. Zimmermann). 1863. Jahrg. 40. No. 9. B. Brg: Ulrici, Compend. der Logik. — No. 11. B. Brg: Athenäum, philos. Zeitschr. u. s. w. — No. 15. B. Brg: Kym, d. Gotteslehre des Arist. — No. 19. Bobertag: d. Zeitschr. f. exacte Philos. — No. 41. Frohschammer: über d. Recht d. neueren Philos. gegenüber der Scholastik. — No. 42. B. Brg: philos. Dogmatik v. Weiße (Schluß). — No. 46 u. 47. Bobertag: Wuttke, Handb. d. christl. Sittenl. Bd. 2. (Forts. u. Schluß). — No. 55. Derselbe: Drechsler, Stellung d. Fichte'schen Systems. — No. 60. B. Brg: Drechsler, Charakterist. d. philos. Systeme seit Kant.

Neue evangel. Kirchenzeitung (v. Meßner). 1863. Jahrg. 5. No 15. Der gegenwärtige Stand d. Controverse über d. Alter d. Menschengeschlechts. — No. 19 u. 20. Positivismus u Secularismus, zwei atheist. Richtungen d. modern. Frankreichs u. Englands. — No. 22. Zur Charakteristik der neuesten engl. Naturforsch. hinsichtl. ihres Verh. z. Kirchengl. u. z. christl. Weltansch (über Darwin). — No. 37. Die Darwin'sche Entwickelungshypothese u. d. neueste deutsche Naturforsch. — No. 38. Lasson: Fichte.

Evangel. Kirchenzeitung (v. Hengstenberg). 1863. Bd. 73. Heft 6. Schleiden und der Materialismus.

Theolog. Quartalschrift (v. Kuhn). 1863. Jahrg. 45. Heft 1. Kuhn: d. Verh. d. Philos. z. Theol. nach d. mod. scholast. Lehre (Schluß).

Oesterreich. Vierteljahrsschr. für kathol. Theologie (v. Wiedemann). 1863. Bd. II. Heft 1. A. Schmid: die philos. Bewegungen der Gegenwart u. d. posit. Theologie.

Historisch-polit. Blätter Bd. 52. Heft 12. Die Kuhn'sche Lehre vom Uebernatürlichen.

Der Katholik (v. Moufang). 1863. Jahrg. 43. Juniheft. Ueber d. Unterschied u. d. Verh. von Philos. u. Theologie, Vernunft u. Glauben (Forts. im Septbrhft.). — Die patrist. Beweise für die Immaterialit. der Seele (Forts. im Juliheft). — Das Verh. der Aristot. Philos. z. Religion (Forts. im Augustheft). — Juliheft. Frohschammer u. d. apostol. Stuhl. — Eine Stimme aus Amerika über Frohschammer. — 1864. Jahrg. 44. Januarheft. Aristot. u. s. Commentator Thom. v. Aquin.

Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judenthums (v. Fränkel). 1863. Aprilheft. A. Schmiedl: was hat den Aristotelismus in d. jüd. Religionsphilos. des Mittelalters so populär gemacht?

Nouvelle revue de théologie. 1862. Vol. X. livr. 6. Dupuy: métaphys. et science de M. Vacherot.

Preußische Jahrbücher. 1863. Bd. 12. Heft 2 (August). Sigwart: ein Philosoph u. ein Naturforscher über Bacon. — 1864. Bd. 13. Heft 1 (Januar). Derselbe: noch ein Wort über Bacon.

Deutsche Jahrbücher. 1863. Bd. 6. Heft 3 (März). Virchow: über Erblichkeit. 1. d. Theorie Darwin's. — Bd. 7. Heft 2 (Mai). Noack: drei holländ. Preisaufgaben in d. chem. Küche d. Philosophie. — Bd. 8. Heft 1 (Juli). E. Wiß: über d. Struktur d. Nervensubstanz in Bezug auf die Frage der Seele. — Bd. 9. Heft 3 (Decbr.). E. Wohlwill: Baco von Verulam u. d. Gesch. d. Naturwissensch. (Schluß Bd. 10. Heft 2). — 1864. Bd. 10. Heft 1 (Januar). R. Springer: französ. Kritiker über d. neuere Philos.

Deutsches Museum. 1863. No. 14 u. 15. Konr. Vermehren: d. neuesten Urtheile u. Nachrichten über Spinoza. — No 25 u. 26. K. Silberschlag: über Platon's Gespräch von den Gesetzen. — No. 43. Derselbe: über d. Mythen in Platon's Phädrus. — 1864. No. 5 u. 6. Philosophie u. Christenthum, von einem Nichttheologen. — No. 6. Asher: Schopenhauer nach seinem Hinscheiden.

Blätter für literar. Unterhaltung. 1863. No. 15. A. Zeising: eine Aesthetik auf psychol. Grundlage. — No. 25. Alex. Jung: Fr. v. Baader u. s. Biograph. — No. 27 u. 41. K. Fortlage: Naturseele, Menschheitsseele u. Weltseele. Art. 2 u. 3. — No. 34. Eine allgem. Cultur- und Kunstgesch. v. M. Carriere. — No. 38. Eine franz. Kritik des modern. Materialismus. — No. 44. H. Marggraff: Schopenhauer in d. Darstellungen seiner Schüler u. in s. Selbstbekenntnissen. — No. 52. K. Fortlage: wie entstand der Mensch?

Westermann's Monatshefte. 1863. No. 84. Septb. Melch. Meyr: was ist Philosophie u. welche Aufgabe hat sie gegenwärtig?

Oesterreich. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst u. Leben. 1863. No. 10 u. 11. A. Günther. — No. 12 u. 13. (C. F. H.) Günther u. s. Lehre. — No. 19. G. Biedermann's Wissensch. d. Geistes. — No. 42. Die Metaphysik in der Naturwissenschaft.

Magazin für d. Literatur des Auslandes. 1863. No. 12. Spinoza u. Leibnitz. — No. 40 u. 41. Atterbom's Erinnerungen an berühmte Deutsche. 1) Schelling in München. 2) Fr. v. Baader, Jacobi u. J. Paul. — No. 44. Die Philosophie der röm. Geschichte, E. v. Lasaulx u. Amed. Thierry.

Journal des Savants. 1863. (Août). Fr. Bouillier: Etude sur Malebranche, par l'abbé Blampignon. art 1. — (Juillet, Novb. et 1864 Janvier). Franck: St. Martin, le philos. inconnu, par M. Matter. 3. art.

Revue des deux Mondes. 1863. (Sept. 1). T. 47. Ch. Levêque: le rire, le comique et le risible dans l'esprit et dans l'art. art. 1. — 1864. (Fevrier 15). Aug. Laugel: les études philosophiqu. dans l'Angleterre contemp. (Herb. Spencer).

Revue Germanique. 1863. (Sept. 1). T. 27. Alb. Réville: de la liberté et du progrès (über Véron, du progrès intellect. dans l'human). — J. Labbé: la philos. de l'histoire, sa méthode et ses principes.

Westminster Review. 1863. (April). T. 46. VII. The Antiquity of man. — (July). T. 47. III. Mill on Utilitarianism. — VI. Saint Simon and his disciples, — Contemp. literat.: p. 233. Nicolas: essais de philos. et d'hist. relig. — p. 240. Bray: the philosophy of necessity. — p. 241. Brandis: Gesch. der Entwickel. der griech. Philos. Bd. 1. — p. 242. Waddington: de l'âme humaine. — Lindner u. Frauenstädt: Schopenhauer. — (Octob.). T. 48. VI. Wit and humour. — 1864. (January). T. 49. IX. The physiology of sleep. — Contemp. literat.: p. 233. Littré: A. Comte et la philos. positive.

Dublin Review. 1863. (April). No. CIV. Art. III. 1) Averroes et l'Averroisme, par Renan. — 2) Manual d'hist. comparée de la philos. et de la religion, par J. H. Scholten. — 3) Buckle, history of civilization. — 4. Philos. u. Theol., Streitschr. v. Kuhn. — 1864. (January). N. S. No. III. Art. VIII. Theories of sensitive perception.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Fünf und vierzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1864.

Inhalt.



Das Ich in seiner phänomenologischen und ontologischen Begründung.

Von Prof. Dr. Sengler.

Erster Artikel.

Es ist die Ansicht allgemein verbreitet, daß man Gott nicht ohne die Welt denken, daß Gott sich selbst nur als Persönlichkeit erfassen könne durch Unterscheidung seiner selbst von der Welt. Diese Ansicht verwechselt den phänomenologischen mit dem ontologischen Weg der Gottes- und Welterkenntniß. Denn wenn die Wirklichkeit Gottes die Möglichkeit der Welt begründet, so ist jene in keiner Weise abhängig von der Welt, sondern diese vielmehr von jener. Deus omnibus numeris absolutus. Gott unterscheidet und verbindet sich mit sich selbst und begründet damit erst die Möglichkeit eines relativen Seyns oder die Möglichkeit eines Seyns außer sich. Wir kommen umgekehrt durch die Wirklichkeit der Welt zur Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes.

Dieselbe Verwechslung kommt aber auch bei der Selbstunterscheidung des menschlichen Ich von der Welt und Gott vor. Es gibt hier auch einen phänomenologischen und ontologischen Weg. Das Ich kommt zu sich selbst durch die Welt. Allein es kann dieses nur, wenn es ursprünglich schon in und bei sich selbst ist und deshalb zur Welt kommt, d. h. sich in Beziehung zur Welt setzt, insofern es in Beziehung zu sich selbst steht. Es ist hier überall die Verwechslung der Ursache mit der Bedingung sichtbar. Die Ursache von sich selbst und durch sich der Welt ist Gott, die Ursache von sich als Bestimmungsgrund zur Unterscheidung von der Welt ist der menschliche Geist; aber die Vermittlung, durch welche er sich selbst als solche Ursache erkennt und setzt, ist die Welt. Er reflectirt sich ursprünglich in sich selbst, weil er eine Substanz ist, welche bestehen, beharren muß in sich selbst, um einen Wechsel, eine Unterscheidung und einen Unterschied in und außer sich zu setzen. Dieses Beharren ist aber ein

thatkräftiges Bejahen seiner selbst und die Grundform desselben ist die Reflexion in sich selbst, die stets in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, die man daher auch als Selbstsetzen bezeichnet hat.

Die Phänomenologie der Natur des Ich.

Eine Innenwelt gibt es nur, wenn es im Geiste ein Centrum gibt, welches sie producirt mit den eigenen Grundkräften seines Wesens; und durch diese nächste Peripherie, welche sich dieses Wesen als Centrum hervorbringt, ist erst eine Außenwelt für dieses Wesen möglich. Diese Thätigkeit des Wesens müssen wir aber auch jeder Substanz vindiciren und ihr eine in sich selbst zurückgehende Bewegung oder Thätigkeit zuschreiben. Dieses ist es, was J. G. Fichte übersehen hat. Der dogmatische Begriff der Substanz war zu Fichte's Zeit unhaltbar geworden, ohne daß sie einen neuen geschaffen hätte. Kant's Lehre vom Ding an sich ist leicht erklärbar durch diesen Umstand. Weder die atomistische noch die dynamistische Theorie sind haltbar. Und doch müßte selbst jene in der Annahme einer repulsiven Bewegung der Atome durch ihre Schwere ein Zurückgehen derselben in oder zu sich selbst annehmen.

Kant hatte in seiner ursprünglichen transscendentalen Apperception, welche er als „Ich denke, muß alle meine Vorstellung begleiten können", aussprach und welche er als eine ursprüngliche Synthesis betrachtete, die erst Mannichfaltigkeit und deren Verbindung möglich mache und die er als eine reale von der bloßen Kategorie unterschieden wissen wollte, — jene in sich zurückgehende Thätigkeit des Geistes in sich angenommen. Allein wie weit war es noch bis zu ihrer Begründung!

Auf dem phänomenologischen Wege wird die Bedingung und Vermittlung durch sie zum Grund und zur Ursache. Es ist hier die Ursache, wie sie uns erscheint, um durch ihre Erscheinung auf ihren Grund zu führen. Es ist, nach Aristoteles, der Weg, wie die Sache für uns, nicht an sich ist, oder wie sie bloß uns erscheint. In diesem Wege folgt auf die Erscheinung und durch sie das Wesen, auf dem ontologischen folgt die Erscheinung

aus dem Wesen als dem Sachgrund. Bei diesem Sachgrund geht das Wesen als Ganzes seiner Erscheinung in seinen Theilen und theilweisen Erscheinung voraus; beim erscheinenden Wesen als Erkenntnißgrund entsteht das Ganze durch die Erscheinung seiner Theile. In Wahrheit ist aber hier das Wesen als das Ganze der Grund seiner Theile und deren Erscheinung, nur wird es noch nicht als solches erkannt und anerkannt.

So entwickelt sich auch der Geist durch die Welt und reflectirt sich in sich selbst durch dieselbe. Er erscheint an einem andern Object als das eigene, und reflectirt sich durch dasselbe in sich. Das eigene Object wird hier nicht als Grund der Erscheinung des Fremden, der Welt gesehen, und so erscheint diese als Grund der Reflexion des Geistes in sich. Es fehlt ihm somit sein Prius.

So hat Hegel in der Lehre vom subjectiven Geiste die Phänomenologie des Geistes der Psychologie vorangestellt. Denn obgleich auch dort der Geist nur in seinen eigenen Formen erscheint und erscheinen kann, so erscheinen sie ihm noch nicht an und für sich, sondern an einem andern Object, an einem realen Inhalt. Es ist die Unterscheidung dieses von den Formen, in welchen derselbe dem Geiste erscheint, erst möglich, nachdem dieselben sich an diesem Inhalt manifestirt und entwickelt haben. Allein mit dieser Unterscheidung ist über den Ursprung, den Inhalt und die Bedeutung jener psychologischen Formen noch nichts ausgemacht. Sie erscheinen nur als gegeben, haben nur noch den Werth der bloßen Abstraction; denn ihre Substanzialität und Apriorität sind nur durch die Substanzialität der Seele und des Geistes zu erweisen. Ueber diese ist aber vom subjectiven Geiste noch keine Frage entstanden. Daher ist die Anthropologie, Psychologie und Pneumatologie an und für sich eine bloß empirische Wissenschaft. Das Wesen der Seele und des Geistes ist hier bloß gegeben; ob es Realität hat oder bloßes Substrat ist, darüber ist noch keine Frage. Diese kann nur in der Erkenntnißlehre und Metaphysik auftreten zur Lösung.

Allein die Psychologie und Pneumatologie setzen den Be-

griff der Seele und des Geistes schon voraus und erhalten ihn als logischen Begriff aus der Ontologie. So hat Herbart durch seine Metaphysik oder Ontologie die Psychologie begründet, es folgt bei ihm die Psychologie auf die Ontologie. Ebenso wird auch bei Hegel die subjective Logik auf die objective gegründet.

Unter den neuesten Philosophen hat Chalybäus auch die Ontologie zur Grundlage für die Logik und Erkenntnißlehre gemacht. Die Ontologie ist deshalb die physiologische Basis des Geistes, weil die Kategorien des Seyns, Wesens, der Substanz, Causalität u. s. w. Naturkategorien sind, in welchen erst das geistige Wesen, die geistige Substanz und Causalität entsteht, oder in welcher die Genesis jenes Begriffs des Geistes zu sehen ist. Der Begriff des geistigen Wesens wird durch die Vermittlung der allgemeinen Begriffe oder Kategorien erst als Resultat gefunden, und mit dem Begriff des Geistes kann erst dasselbe in seiner eigenen, specifisch von der Natur verschiedenen Form erscheinen und thätig seyn. Alsdann wird aber auch seine physiologische Grundlage von ihm vergeistigt, und er erscheint als geistiges Wesen, geistige Substanz, Causalität u. s. w. Hiermit kann auf die phänomenologische Entwickelung des Geistes seine ontologische erst folgen. Dieses ist zunächst die psychologische und pneumatologische Form des geistigen Wesens.

Mit der Kategorie oder dem logischen Begriff des Geistes beginnt die Psychologie und Pneumatologie. Die specifische Form, in welcher der Geist seinem logischen Wesen oder Begriff nach erscheint und sich verwirklicht, sind die sogenannten Seelen- und Geistesvermögen. Das logische Wesen, als der Begriff des Geistes, erscheint in den Formen der Seele und des Geistes oder in deren sogenannten Grundvermögen, deren Substrate sie sind. Daher sind jene Vermögen auch nur gegeben, nicht abgeleitet oder ableitbar aus ihren Principien, der Seele und des Geistes. Diese sind eben noch keine Principien oder keine realen Einheiten, sondern nur Substrate dieser Vermögen. Diese letzteren sind daher auch nur Abstractionen aus ihren Functionen und erscheinen als solche auch nur in Bezug auf einen Inhalt, eine Objectivität,

die sie und damit sich selbst zur Erscheinung bringen und so abstrahirt werden können. Deshalb ist ihre Erscheinung auch nur eine phänomenologische. Weil nun hier die Substanz der Seele und des Geistes fehlt, treten die Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, die bloße Erscheinungen des Seelenwesens sind, ohne dieses Wesen und als es selbst auf. Es nimmt jedes derselben gegen die zwei andern die Stelle des Seelenwesens ein und macht die übrigen zu seiner bloßen Erscheinung, wie dieses Herbart, Fries und Schopenhauer zeigen.

Es folgt nun die transscendentale Form des Geistes. Erst hier werden die gedachten Grundvermögen als apriorische Formen aufgefaßt und als ihr Prius und Princip das Ich angenommen. Das Ich ist so das überempirische, an und für sich seyende, und die empirisch-psychologischen Functionen werden hier als Regel gedacht, als Gedankenbestimmung gefaßt, und in ihrem Inhalt die Gesetze und Gesetzmäßigkeit aller geistigen Thätigkeit gefunden. So bei Kant. Allein das Ich ist hier auch nur logisches Wesen und formal, und es wird ihm von Fichte in sich zurückgehende Thätigkeit, welche indessen nur dem realen Wesen und zwar auch dem der Natur zukommt, zugeschrieben. Die Seele und der Geist haben auch diese Form der in sich zurückgehenden Thätigkeit, nur noch nicht als erkannte und gesetzte Thätigkeit. Dieses ist Sache des Ich, welches daher durch sie seine Entstehung und Vermittlung zu zeigen und sich so zu constituiren hat, um alsdann erst sich als Prius und wahres Apriori zu erweisen. Als solches ist es auch schon in der Form der Seele und des Geistes erschienen, aber noch nicht von sich selbst als solches erkannt und gesetzt worden. Jetzt erst kann es sich als letzten Grund und Prius der Seele und des Geistes erweisen und diese aus sich ableiten, produciren. Diese Begründung fehlt bei Fichte. Deshalb ist sein reines Ich formal, dessen Substanzialität, welche in seiner in sich zurückgehenden Thätigkeit bestehen soll, ist nicht begründet und auch nicht begründbar. Es hatte das Ich die Seele und den Geist aus sich zu setzen, in ihnen real zu erscheinen, und sich so selbst durch

sie die Macht, um als Erkenntniß- und Daseynsmöglichkeit für alles Seyn zu erscheinen, zu verschaffen. Da das Ich das allgemeine Wesen der Dinge, die Einheit des Allgemeinen und Besondern ist, so ist auch jenes Daseyn selbst Erscheinung seines eigenen objectiven Wesens, und es tritt daher bei der Setzung der Objectivität nicht aus sich heraus, sondern bleibt sich immanent oder bringt seine Objectivität nur zur Erscheinung durch seine Subjectivität. Allein diese muß als reale vor allem vom Ich gesetzt werden, weil die Uebereinstimmung desselben mit seinem subjectiven Wesen erst seine Erscheinung als Subjectivität zu einer gewissen und wahren macht und seine Gesetzmäßigkeit erst begründet. Die Denk- und Erkenntnißformen sind nur gewiß und wahr, wenn sie als die Erscheinung ihrer Seelen- und Geistessubstanz erkannt, sie mit ihr übereinstimmen und so nicht bloße Erscheinungen und formal sind. Diese Erkenntniß- und Daseynsmöglichkeiten waren bei Fichte aber nicht vom reinen Ich an und für sich und damit dieses selbst nicht an und für sich in ihnen gesetzt, sondern sie erscheinen erst bei dem zweiten Grundsatz. Damit stehen wir wieder in der Psychologie und nicht in der Transscendentalphilosophie.

2) Die Phänomenologie der Principien des Ich.

Diese sind das Wesen des Geistes in der Form der Substanzialität, Individualität, Persönlichkeit, Subjectivität und Ichheit. Die Substanzialität des Geistes ist zuerst von Cartesius, aber nur noch ganz negativ, nämlich als das Gegentheil der Natur, aber doch in der Form der Selbstgewißheit, der in sich zurückgehenden Thätigkeit gefunden. Da die Natursubstanz hier ganz negirt ist, so kann sich die Geistessubstanz nicht aus der Natur, als der ihr fremden Objectivität, in sich reflectiren, sondern nur aus der eigenen Substanz. Dieses ist der bedeutsame Sinn des cogito ergo sum. Weil der Geist das denkende Wesen, die Natur das ausgedehnte ist, so ist sein Denken nur ein Selbstdenken, Denken der eigenen Substanz, der Inhalt ist alsdann nur der Geist selbst; denn Denken ist ein

Seelenact, in dem sich der Denkende seiner bewußt ist, und mithin Selbstbewußtseyn hat. Beim Denken muß der Denkende sich selbst denken, wissen um sein Thun, daß es sein eigenes ist. So geht er bei jedem Denkact in sich selbst zurück oder reflectirt sich in sich selbst. Diesen reinen Act des Selbstbewußtseyns hatte Cartesius vor Augen bei seinem cogito ergo sum. Es sollte die Substanzialität des Geistes begründet werden und derselbe nicht mehr bloßer Naturgeist seyn, wie bisher. Allein die in sich zurückgehende Thätigkeit kann nur erscheinen durch die geistigen Grundkräfte des Ich oder die Seele und den Geist. Sind die Seele und das Ich eine reale Substanz, so ist die Reflexion in sich das Prius für die Erscheinung jener Grundkräfte. Bei Cartesius gibt es aber nur logische Substanzen, mithin bloße Substrate für ihre Erscheinungen. Deshalb reflectirt sich auch bei ihm das Ich nicht ursprünglich rein in sich selbst, und durch diese Reflexion ist nicht die Reflexion aus seinen Seelenvermögen bedingt. Bei Cartesius fehlt die erste und ist nur die zweite vorhanden. Diese Auffassung des Ich von Cartesius als bloß logisches Wesen und mithin als bloßes Substrat seiner Grundvermögen ist die Grundlage der spätern falschen Ansichten vom reinen Ich bei Kant und Fichte. In diesem Sinn nimmt es auch Herbart und hält es für einen sich widersprechenden Begriff. Mit Recht, wenn es Nichts weiter wäre.

Allein die Substanzialität des Ich ist seine Realität an und für sich. Durch diese ist das Ich Realgrund für die Erscheinung der Seele, des Geistes und deren Grundvermögen.

Die Individualität ist eine Substanz, welche in sich selbst besondert, gegliedert oder individualisirt ist in der Art, daß zwar verschiedene Einheiten in ihr seyn können, aber alle nur der herrschenden dienen, welche sie nach ihrem Grundcharakter bestimmt und zu ihren Modificationen macht. Diese ist es, welche in der geistigen Individualität oder Persönlichkeit als der Grundcharakter oder die Marke erscheint und alle ihre Eigenschaften und Erscheinungen in und außer sich durchdringt und durchklingt, personat, und zwar mit Bewußtseyn, so daß sie nicht aus der

Rolle zu fallen vermag. Dieses ist das Selbstbewußtseyn der Persönlichkeit.

Allein hierbei unterscheidet sich die Grundform der Erscheinung der Persönlichkeit und ihr Inhalt, welcher in dieser und durch diese erscheint und erscheinen muß. Diese Unterscheidung tritt im Begriff der Persönlichkeit noch nicht hervor. So wie diese Unterscheidung eintritt, wird sie zu einer Unterscheidung der Persönlichkeit in der Form der Subjectivität und Objectivität, welche sich zunächst als Scheidung beider geltend macht. Damit offenbart sich nun die Persönlichkeit zunächst als Subjectivität. Diese erscheint so in ihrer Selbstständigkeit und in ihrem specifischen Inhalte, in welchem sie sich nun unabhängig gemacht hat von ihrem objectiven Inhalt und sich ihm nun entgegensetzt. Bisher ist die Subjectivität nur erschienen an ihrer Objectivität, ihrem objectiven Inhalt ohne Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von ihm, und noch nicht in der bloßen Abhängigkeit von ihrem eigenen Inhalte. Das Selbstbewußtseyn hatte sich noch nicht in diese doppelte Seite des persönlichen Wesens gespalten und war daher nur ein rein objectives, noch kein rein subjectives. Das Subject ist hierbei nur Erscheinung seines objectiv-realen Wesens, nicht aber von diesem sich unterscheidende Erscheinung seiner selbst und durch diese jene Erscheinung erst bedingend. Es macht sich hierbei eine doppelte Abhängigkeit geltend: des objectiv-realen Wesens von dem subjectiv-realen und dieses wieder von jenem. Die Bestimmung dieser gegenseitigen Abhängigkeit ist die Hauptsache. Um das richtige Verhältniß dieser beiden Seiten der Persönlichkeit handelt es sich eben. Sowie sich die Abhängigkeit des objectiv-realen Wesens vom subjectiv-realen geltend macht, so erscheint der Inhalt jenes nicht mehr als Objectivität, welche gleichberechtigt ist mit der Subjectivität, sondern als ihr untergeordnet und nur erscheinend durch die Subjectivität und außer ihr, d. h. außer ihrer Setzung als Schein, der nur zu beseitigen ist durch die Erscheinung der Subjectivität in ihr. Damit wird die Subjectivität zur Ichheit und die Objectivität zum Nichtich.

Was ist nun die Subjectivität in dieser Stellung zur Objectivität? Der Inhalt beider ist vielfach und ganz von einander verschieden. Die Subjectivität ist eine vielfache Einheit und ihre Vielfachheit erweist sich in den vielfachen oder drei Grundvermögen, von denen jedes selbst wieder vielfach ist, d. h. verschiedene Formen hat. Diese sind aber bei jeder Persönlichkeit dieselben, und sie constituiren eben die subjective Persönlichkeit oder Subjectivität. Jeder mögliche Inhalt muß in dieser erscheinen und ist auch bei seiner größten Verschiedenheit doch in ein und demselben Subject durch dessen Grundformen und Kräfte verbunden. Die Subjectivität ist auch das Idealprincip, durch welches jeder mögliche Inhalt geformt wird und so seine Form erhält. Das objectiv-reale Wesen ist die Realität, welche durch die Idealität der Subjectivität erscheint und seine Form erhält. Denn auch die objectiv-reale Form dieses Wesens ist durch die Subjectivität zu formen und hat durch sie zu erscheinen. Auch der Wille und das Gefühl sind ebenso gut Idealprincipien für die verschiedene Formung jedes möglichen Inhalts. Allein gleichwohl ist die Subjectivität in der Form der subjectiven Ichheit kein bloß formales, sondern gleichfalls ein reales Princip. Dieses hat seine Realität in der Substanz der Seele und des Geistes. D a h e r h a t d i e S u b j e c t i v i t ä t i h r e e i g e n e O b j e c t i v i t ä t u n d E r s c h e i n u n g i n i h r e n G r u n d v e r m ö g e n u n d d i e s e s u b j e c t i v e O b j e c t i v i t ä t b e g r ü n d e t e r s t d i e S e l b s t g e w i ß h e i t u n d W a h r h e i t d e r s e l b e n. Die Substanzialität der Seele und des Geistes ist so begründet in der Subjectivität, hat sie zu ihrer Grundlage und Voraussetzung. Dieses ist das Seyn, Wesen und die Realität der Subjectivität, durch welche sie nicht bloß formal, sondern substanziell und real ist. Damit erscheint das Ich auch als subjectives und objectives Ich.

D a s I c h i s t d u r c h d i e S u b s t a n z, I n d i v i d u a l i t ä t, P e r s ö n l i c h k e i t, S u b j e c t i v i t ä t v e r m i t t e l t, a b e r n i c h t v e r u r s a c h t; e s h a t i n i h n e n s e i n e P h ä n o m e n o l o g i e u n d n i m m t s i c h u n d d u r c h s i c h d i e s e s e i n e V e r-

mittlung als Selbstvermittlung in Besitz, um in und mit ihr zu erscheinen. Geht man den phänomenologischen Weg, um die Persönlichkeit des Menschen und Gottes zu begründen und von der Immanenz zur Transscendenz fortzugehen, so kommt man zum natur- und weltfreien Wesen beider. Das Wesen Gottes und des Menschen ist alsdann bloß für uns, nicht an sich vermittelt durch die Welt, ist die Reflexion in sich durch sich; sein eigenes Wesen, nicht durch die Welt und das Selbstbewußtseyn hat das reine Selbst zum Inhalte, aus, durch und in dem es ist.

Die phänomenologische Form des Ich unterscheidet sich von der ontologischen wie die aposteriorische sich von der apriorischen. Das Ich erscheint auch dort als der erzeugende Grund seiner Vorstellungen, Gefühle und Triebe und der durch diese vermittelten Erscheinung der Objecte der In- und Außenwelt. Allein dieser Grund wird erst als solcher in und nach seinen Folgen, die als seine Producte erscheinen, erkannt. Indem sich der Geist als solchen Grund erkennt und sich jenen seinen Folgen voraussetzt und so als absolutes Prius und Apriori erscheint, ist damit der Begriff des reinen Ich gewonnen. Dieses setzt sich selbst heißt nun: es setzt sein Selbst, welches bisher nur mit seinen Functionen und deren Producten, nicht ohne und von ihnen abgesondert und zwar als Grund derselben gesetzt erscheint, als diesen Grund. Die Form dieser Thätigkeit ist die Reflexion des Geistes in sich bei jeder andern Thätigkeit und diese erst möglich machend. Allein diese ursprüngliche reine Reflexion in sich als Grundbedingung der Reflexion jedes andern Inhalts in jenes reine Selbstbewußtseyn ist eine unmittelbare und sich selbst erst vermittelnde, und wird erst am Ende dieser Vermittlung rein an und für sich gedacht, und dieser Gedanke oder diese gedachte ursprüngliche Form der Reflexion in sich ist der Gedanke oder der Begriff des reinen Ich. Dieser ist so sehr real, daß von seiner Realität die Substanzialität des Ich abhängig oder in ihr begründet erscheint. In ihr offenbart sich eben dieselbe unmittel-

bar und an und für sich, und ohne sie wäre gar keine Empfindung, viel weniger ein Denken möglich.

Es ist daher die in sich selbst oder in das reine Selbst zurückgehende Thätigkeit die ursprüngliche Form des Ich. Allein hiermit nimmt das Ich die Form, durch welche es selbst sich vermittelt hat, die Substanzialität, Individualität, Persönlichkeit, Subject-Objectivität in seinen freien Besitz, erscheint nun in und mit ihnen, bringt durch sie seine physiologische, psychologische und pneumatologische Natur hervor und setzt sich in ihnen als Ich. Dieses ist die der phänomenologischen entgegengesetzte ontologische Begründung des reinen Ich und seiner genannten Natur.

Das Ich ist der allervermitteltste Begriff, deshalb wird es so schwer erkannt, denn es wird seine Vermittlung nicht vollzogen und so erkannt. Von ihm gilt, was Schelling vom menschlichen Geiste sagte: es ist ein Wesen von langsamem Wachsthum.

Die griechische Dialektik
in ihrem Höhepunkte nach dem platonischen Parmenides.

Vom Prälaten Dr. Mehring.

I.

In dem Ganzen der platonischen Philosophie hat der Dialog Parmenides eine eigne Geschichte gehabt, die man nach mehr als zwei Jahrtausenden noch nicht als geschlossen ansehen kann. Der Dialog könnte wie Sokrates in Beziehung auf Platon ausrufen: was machen diese, die Ausleger, aus mir! Sie haben lange Zeit ihn eigentlich nicht ausgelegt, sondern zugeschlossen, und es ist kein Wunder, wenn man zu dem Studium desselben nicht eingeladen, sondern abgeschreckt wurde. Die allgemeinere Bekanntschaft mit demselben wurde gehindert, man ließ, wenn man in das Studium der griechischen Philosophie eintreten wollte, diesen dunkeln Heraklit unter den platonischen Dialogen, dessen Ausleger so weit von einander abwichen und zum guten Theil

einen völlig unentwirrbaren Knäuel bereiteten, lieber unberührt liegen, entschloß sich wenigstens nur schwer und spät, ihn vorzunehmen.

Man traut seinen Augen kaum, was alles schon aus diesem Dialog gemacht worden ist, wie Entgegengesetztes und wie Sonderbares. Ueber das Naheliegende sprang man hinweg, weil es zu einfach dünkte, griff nach Entfernterem und verwickelte sich in seine eignen Voraussetzungen. Die Geschichte seiner Auslegung gliedert sich von selbst in drei Gruppen mit den verschiedenen Merkzeichen des Ueberschwänglichen, des Dürftigen und des Besonnenen. Dabei finden sich wenigstens einzelne Nachklänge früherer Erklärungsart auch in den spätern Perioden. Die Neuplatoniker gaben den Ton an, daß hier eine ganze Theosophie eingeschlossen sey, ein tief verborgener, geheimnißvoller Schatz, den sie zu heben sich bestimmt hielten. Dabei wurden namentlich die dialektischen Knotenpunkte zu Substanzen aufgerichtet und dienten dazu, das Gheimnißvolle bedeutend zu erhöhen. Bei dem Wiedererwachen der platonischen Studien im 15. Jahrhundert diese Auffassung des Dialogen nur fortgesetzt, zum Theil bis in's Abenteuerliche gesteigert zu finden, kann uns nicht überraschen bei der Behandlung, welche überhaupt gerade in jener Zeit Platon erfuhr. Doch fehlte es schon hier nicht wenigstens an vereinzelten Stimmen, welche die Ansicht einer spätern Periode vorbereiteten, in der der Dialog eigentlich für nichts anderes angesehen wurde, als für ein mehr oder weniger unnützes Spiel einer übermüthig gewordenen dialektischen Kunst. Tiedemann, der als ein Hauptrepräsentant dieser dürftigen Ansicht bezeichnet werden muß, erklärt sich selbst für einen nihil hic mysterii aut divini sed sophismatum satis obscurorum cernens acervum. Diese Ansicht blieb auch mit geringen Modificationen bis in die neuesten Zeiten bei allen Erklärern Platon's die herrschende. Hier lenkten zwar einige fast wieder ein auf die Bahnen, in welchen sich die Neuplatoniker bewegt hatten, wenigstens wollten sie den Dialogen durchaus nicht bei dem lassen, was er gab, sondern schlechterdings auf etwas kommen,

was dahinter sey. Sie sahen hier theils, was wohl am nächsten sich darbot, die Ideenlehre, theils die Ansichten über Gott und Welt näher ausgeführt. Dabei mußte man natürlich wieder auf Allegorieen sich einlassen, wenn man auch die extremen Abenteuerlichkeiten der Neuplatoniker vermied. Doch dies war nur der Uebergang.

Angeregt durch Hegel haben erst Hermann, Zeller, Stallbaum, Steinhart u. a. dasjenige, was vom Studium dieses Dialogen geradezu abschreckte, hinweggenommen und Bedeutenderes für dessen Aufhellung geleistet. Mit dem zunehmenden Lichte, das über ihn verbreitet wurde, mußte begreiflich auch dessen Werthschätzung gleichen Schritt halten, und wer sollte nicht beistimmen, wenn eines der neuesten Urtheile ihn für „die intensiv und extensiv größte Arbeit aller Platoniker" erklärt? (Deuschle in Jahn's Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik, Bd. 85 u. 86, H. 10, S. 682). Wer alle die neuesten Auslegungen von Anfang an näher charakterisirt sehen will, der findet dies theils bei Stallbaum in dessen Sonderausgabe des Parmenides, theils bei Steinhart in dessen Einleitung zur Müller'schen Uebersetzung des Dialogen. Doch kann man schon bei Hegel selbst eine nicht unwesentliche Aenderung und zwar einen wirklichen Fortschritt in der Ansicht von dem Parmenides bemerken. Daß man hier eine Exposition der Dialektik vor sich habe, damit stellt er zwar überall, wo er dieses Dialogen gedenkt, dessen Betrachtung auf den richtigen Ausgangspunkt, aber wenn er in der Logik (Th. 1) noch sagt, diese platonische Dialektik habe nur die Absicht, beschränkte Behauptungen durch sich selbst aufzulösen und zu widerlegen, und überhaupt nur das Nichts zum Resultate (S. 43), wenn er die einzelnen Gänge desselben noch für äußere Reflexion erklärt (S. 102 2c.), die er bekanntlich Dem entgegensetzt, was er die eigne immanente Bewegung der logischen Idee nennt, so ist doch dieses Urtheil noch mehrfach ungerecht und zwar hauptsächlich darin, daß das, was zur Anerkennung kommt, doch nicht in seinem ganzen Werthe geschätzt wird. Es scheint, daß, wie Hegel mit der Ausführung seines eigenen Systems auch den tieferen

Einblick in den Gang der Geschichte der Philosophie verknüpfte, sich ihm auch fortschreitend die Erkenntniß dieses „berühmtesten Meisterstücks der griechischen Dialektik" aufschloß und die verschiedenen Gänge desselben mehr in ihrer Einheit erfassen ließ (Gesch. d. Philos. II. S. 240). So fällt ihm dann auch das scheinbar blos negative Ergebniß nicht mehr auf. Aber freilich muß auch bei Hegel neben dem tieferen Einblick in den dialektischen Gang des Dialogen noch manches in Abzug gebracht werden, was er mehr aus seinem Eignen, aus seiner Ansicht von der logischen Idee schöpft und im Rückblick auf die Neuplatoniker ihm unterschiebt. Es ist darum hohe Zeit, den Dialogen selbst seyn zu lassen, was er ist. Und was muß er nicht wirklich seyn, in dem die verschiedensten Denker das Ihrige zu finden meinten! Auch nach den neuesten höchst anerkennenswerthen Bemühungen scheint die Untersuchung doch noch keineswegs abgeschlossen und es wird deshalb wohl jedem, der Interesse an diesem merkwürdigen Erzeugniß des griechischen Geistes nimmt, erlaubt seyn, auch noch sein Scherflein beizusteuern, damit der hier verborgene Schatz gehoben werde, der Schatz vielleicht nicht nur eines einzelnen Werkes, sondern sofern dieses ein abschließendes und zusammenfassendes ist, der ganzen griechischen Philosophie. Es gilt noch von manchem gezwungenen Lob, wie von manchem unbegründeten Tadel ihn zu befreien und ihn ganz ohne Voraussetzung für sich anzusehen. Denn namentlich auch Das, wie wir später noch mehr sehen werden, hat seiner Erklärung gewiß nicht gedient, daß man ihm schlechterdings eine bestimmte Stelle in der Reihenfolge der platonischen Dialogen anweisen will, wie denn überhaupt dieser fortgesetzte Kampf um jene Reihenfolge kaum je zu einem einigermaßen sichern Ziele führen wird und höchstens als ein Exercitium des historischen Scharfsinns angesehen werden kann, das aber vielfach der unbefangenen Auslegung der einzelnen Dialogen zum Nachtheil gereicht, indem einer einmal angenommenen Hypothese zu Liebe der eine zu hoch erhoben, der andere zu tief herabgesetzt, das Urtheil befangen ge-

macht und dem Gespräch selbst unnatürlicher Zwang angethan wird.

Heben wir darum zuvörderst den Dialogen ganz aus der Umwickelung der Hypothesen, die man über ihn in reicher Fülle aufgestellt hat, heraus, lassen wir ihn ganz nur für sich reden, ohne auch vorerst fragen zu wollen, wann er entstanden ist und durch wen. Er ist ein Erzeugniß des griechischen Geistes und auch nur als solches angesehen wird er keineswegs unbestimmt bleiben; man wird ihm als solchem seine Rolle anzuweisen vermögen. Betrachtet man die dialektische Bewegung, welche in dem griechischen Volke von verhältnißmäßig sehr früher Zeit an mit immer wachsender Kraftentwickelung sich kund thut, so muß man unwillkürlich dahin geführt werden, nach einem Werke zu suchen, in welchem diese Kraft sich zusammenfaßt und ihren höchsten Ausdruck findet. Es muß vorhanden seyn, man ist dessen gewiß, selbst wenn man es nicht entdeckte. Wo die Ursache ist, muß auch die Wirkung seyn. Noch mit viel größerer Sicherheit, als man den griechischen Boden mit plastischen Kunstwerken besäet annimmt, kann man auf dieses Werk zählen; denn hier erzeugt der griechische Geist unmittelbar aus sich selbst und hat nicht auf einen Zusammenfluß äußerer günstiger Umstände und Hülfsmittel zu warten. Mit gleicher Sicherheit, wie der Entdecker Amerika's aus dem Gegebenen und Bekannten auf das Vorhandenseyn einer westindischen Küste schloß, müßte man auf das Vorhandenseyn eines solchen Erzeugnisses griechischer Speculation schließn dürfen, auch wenn man es noch nicht in Händen hielte. Darnach läßt sich aber auch die Freude ermessen, wenn man Hispaniola's Küste erschaut, wenn man das gesuchte Werk hoch emporhaltend ausrufen kann: hier ist es: das ist der Parmenides! Mag er auch sonst seyn, von wannen er will, er ist das höchste dialektische Kunstwerk der griechischen Welt. Jeder, der nicht nur in den Einzelnheiten desselben umhergestöbert, jeder, der ihn gelesen, d. h. ihn denkend durchgearbeitet hat, darin wird er gewiß einstimmen, mag er auch sonst eine Ansicht von demselben sich gebildet haben, welche er will. Eben

in dieser Stellung und Bedeutung des Dialogen liegt aber auch eine so sichere Gewährschaft über seinen Urheber, wie gewiß bei den allerwenigsten Schriften der Vorzeit. Man hat gezweifelt, ob Platon der Verfasser sey, und man hat vielleicht dazu einige Gründe gehabt. Noch immer scheint uns der bedeutendste unter den äußern der, daß dieses Dialogen bei Aristoteles keine Erwähnung geschieht, während doch sein Inhalt mehr Anlaß dazu gegeben hätte, als mancher andere. Aber ist nicht Platon der Urheber, so besitzt Griechenland nur noch einen Namen, der ihm vorgesetzt werden könnte, — Aristoteles selbst. Nur zwischen diesen beiden kann die Waage schwanken. Doch wir greifen hier mit der Untersuchung viel zu weit vor; erst am Ende mag sich auch darüber ein Wort sagen lassen, wenn es anders dann noch etwas zu sagen bedarf.

II.

Es mögen diese wenigen Worte genügen, um das Interesse an der Untersuchung zu begründen, und mit ihnen legen wir nun vorläufig die ganze Masse der Meinungen zurück und lassen den Dialogen einzig für sich selbst und seinen Inhalt zeugen. Wir halten uns deswegen auch nicht bei den historischen Erörterungen über die Scenerie, die einzelnen Personen des Gesprächs rc. auf, sondern wenden uns alsbald dem speculativen Gehalte zu. Aber bevor wir den Gang des Dialogen, was für alle daran zu knüpfenden Folgerungen nicht zu umgehen ist, übersichtlich darlegen, sey es erlaubt, Einiges im Allgemeinen vorauszuschicken.

Wirft man nämlich einen Blick auf die dialektische Form und Bewegung, so darf schon das nicht übersehen werden, daß zu dieser hier nicht gerechnet wird, voraussetzungslos zu beginnen, worin doch am Ende immer nur eine nicht ungefährliche Täuschung liegt, indem genau betrachtet Anfangen und Voraussetzungslosigkeit einen Widerspruch in sich schließen. Ist denn nicht das, womit man anfängt, die Voraussetzung des ganzen Gedankenganges? Also gerade unser Dialog bringt uns eine andere Vorstellung von dem Wesen der Dialektik bei. Seine

Methode besteht darin, ganz ausdrücklich mit einer Voraussetzung zu beginnen und dann nur zuzusehen: was folgt (τί συμβαίνει)? Führt dann eine solche Annahme entweder zu einem völlig Widersprechenden oder bestimmter zu dem Gegentheil ihrer selbst, so wird dieses Gegentheil nun ebenso zur neuen Voraussetzung gemacht und wiederum von Neuem untersucht, was folge. Das ist von Anfang bis zu Ende die Methode unseres Dialoges, und damit halten wir den Faden für seine ganze Entwickelung in der Hand. Es ist die einfache, aber in ihrer Einfachheit so große dialektische Kunst der Griechen, in deren Wesen wir hier auf eine so klare und sichere Weise, wie in keinem andern Dialogen, ja wie in keinem andern uns aufbehaltenen philosophischen Werk einen Einblick gewinnen. Es ist ganz derselbe Gang, nur hier in den engen Raum eines Gesprächs, in die Geistesbewegung eines einzelnen Denkers zusammengedrängt, den der Geist der Geschichte in seinen die Welt umfassenden Gängen auch nimmt. Auch in dieser allgemeinen Geistesbewegung erhebt sich irgend eine Thesis und schlägt ihre Wurzeln in das Leben. Sie wird ausgebildet mit allem Nachdruck, sie ringt sich in das Daseyn hinein, aber je mehr dies geschieht, um so mehr gewinnt sie an Einseitigkeit, oder wird ihre Einseitigkeit exponirt. Dadurch fordert sie ihren Gegensatz heraus, eben weil der Geist nicht das Einseitige, sondern das Allgemeine ist, und auch dieser Gegensatz durchläuft seinerseits dasselbe Leben, und von einer Stufe zur andern bewegt sich so der allgemeine Geist nicht etwa zu immer höherer Abstraction, sondern zu immer tieferer Concretion. Die Extreme berühren sich, sagt das gemeine Sprichwort, oder logisch ausgedrückt: die Thesis ruft die Antithesis hervor und auf diesem blitzähnlichen Zickzacksgange erringt sich der menschliche Geist ein immer volleres Maaß der Wahrheit. Das ist darum das unvergleichbar Große unseres Parmenides, daß er diesen Gang des menschlichen Geistes an einem einzelnen Problem abschattet. Und nun dieses Problem selbst, was ist es für eins?

Den Inhalt des Dialogen, welcher in dieser Form be-

handelt wird, wir nehmen ihn, wie er sich selbst giebt, ohne etwas zu suchen, was erst dahinter läge, und was also gleichsam hier unter einem falschen Namen uns vorgeführt würde. Der Inhalt ist das Eins, aber dieses Eins eben ist nichts Geringeres, als das principale Problem alles Denkens, auch des höchsten Denkens, aller Speculation, wie es sich namentlich auch von Anfang in dem ganzen Gang der griechischen Philosophie erfaßt hatte. Alles Denken ist Setzen einer Einheit, jedes einzelne Urtheil ist ein Act, durch welchen diese Einheit vollzogen wird. Und wie dies in dem einzelnen Urtheile geschieht, so ist das Ziel alles Urtheilens, alles Denkens selbst wieder kein anderes, als diese Einheit schlechthin zu verwirklichen. Der Geist erwehrt sich mit diesem Streben nach Einheit der Uebermacht des Vielen, das auf ihn eindringt, und das ihn geradezu zu zerreißen droht, wie die thracischen Weiber den Orpheus zerrissen haben; er wehrt sich um seine Existenz. Andrerseits will aber der Geist das Viele nicht blos von sich abhalten, er will es besitzen, und er kann dies nicht anders, als indem er es in die Form bringt, die er selbst ist, in die Form der Einheit. So ist also der Kampf des Vielen und Einen die Arbeit wie alles Denkens so insbesondere alles speculativen Denkens. Der Geist will sich in dieser Vielheit nicht verlieren, er will sie vielmehr sich aneignen, und darum kämpft er für das Problem der Einheit*). Wenn also zunächst an die Sinne das Viele sich herandrängt, so wird ein solcher Eindruck von dem Denken in ein Urtheil gefaßt und wird dadurch in eine Wahrnehmung verwandelt. Das Ergebniß der Einheitsbestrebung des Denkens ist in der sinnlichen Wahrnehmung aber zunächst nur sich den Eindruck gegenständlich zu machen, sich von ihm zu unterscheiden und auf ihn zu beziehen. Hiermit kann sich der Geist, das denkende Subject noch nicht begnügen, denn gerade hier wird die Gefahr ihm näher gerückt, in dem Wechsel der Wahrnehmungen sich selbst zu verlieren, seine Einheit einzubüßen. Es entsteht also

*) Vgl. des Verf. Grundzüge der speculat. Kritik §. 2. u. 9.

das Ringen um eine höhere Einheit, um eine mehr als blos augenblickliche und auf den Kreis des Sinneneindrucks beschränkte, und in dieses Problem treten die Griechen mit vollem Bewußtseyn ein. Die Ionier waren darin mit den Eleaten ganz desselben Strebens, nur suchten jene das Eins in Allem, diese Alles in dem Eins. Damit erhoben sich freilich die Eleaten eine Stufe über die Ionier. Man hat besonders seit Hegel die griechische Philosophie als ein großes Ganzes darzustellen sich bemüht, aber wohl nur hier und da das Ganze zu entfernt gesucht und zu künstlich construirt.

Unser Dialog tritt in die Bestrebungen der griechischen Speculation ein und krönt sie. Damit erhält er seine Bedeutung. Er nimmt als die Aufgabe des menschlichen Geistes voraus a) das Eins zu suchen und b) es gefunden zu haben in dem schlechthin Bestimmungslosen. Ein einziger Satz, aber die Arbeit einer ganzen Periode der Philosophie. Hier, an diesem Punkte setzt der Dialog dieselbe fort. Seine Bemühung geht im Allgemeinen dahin, in jenem todten Eins — denn todt war es nach der eignen Absicht der Eleaten, die in demselben alle Bestimmung des Seyns und alle Bewegung untergehen ließen — das verborgene, das schlafende Leben aufzuwecken, es zum Ausgangspunkt einer dialektischen Bewegung zu machen. Er zeigt, was dieses Bestimmungslose sey, und dürfen wir sein Geheimniß zum Voraus verrathen, das Bestimmungslose und Seyn, — was wäre das anders, als das Bestimmende? — Zu diesem Zwecke wird passend von Zeno ausgegangen, der überhaupt sich mehr antithetisch bewegt (p. 128. d. vgl. auch Stallbaum S. 35. tamen quid ipse de Entis illius, quod is (Parmenides) ponebat, vi et natura sentiret, non videtur dilucidius aperuisse) und dessen Verhältniß zu Parmenides Plato selbst so angiebt: Parmenides behaupte in seinen Gedichten, das All sey eins und bringe dafür treffliche Belege vor, Zeno hingegen sage, daß nicht Vieles sey, und stelle auch dafür sehr viele und die stärksten Beweise auf. So sey auch die Schrift des Zeno nur eine Hülfe für die Lehre des Parmenides und ge-

gen die, welche ihn verspotten wollten, deshalb, weil, wenn Eins sey, aus dieser Lehre (τῷ λόγῳ) Vieles und Lächerliches und ihr Widersprechendes folge. Es dürfte wohl hier zum voraus die feine Ironie nicht zu übersehen seyn, die darin liegt, daß Zeno dafür, daß nicht Vieles sey, außerordentlich viele (πάμπολλα) Beweise aufführe, und daß, wenn Eins sey, aus dieser Lehre viele lächerliche Folgerungen gemacht werden müssen (συμβαίνει πολλὰ πάσχειν). Wir können sagen, daß in diesem mit einer Feinheit, die sich selbst nicht bemerklich machen will, hingeworfenen Witze der ganze kritische Inhalt der folgenden dialektischen Ausführung anticipirt sey. Es ist Leben in das Eins gekommen, es ist erinnert, daß es selbst nur Resultat eines Processes sey. Umgehen wir es indessen nicht, zuvörderst den Gang des Dialogen übersichtlich uns zu vergegenwärtigen.

III.

Der ganze Dialog zerfällt in zwei Haupttheile, deren erster (von p. 129 an) kritische Bemerkungen über die Ideenlehre enthält, und zwar sofern sie geeignet sey, den Streit des Einen und Vielen zu schlichten. Zeno nehmlich hatte ausgesprochen, daß; wenn das Seyende ein Vieles sey, es zugleich ein Aehnliches und Unähnliches oder genauer, das Unähnliche ähnlich und das Aehnliche unähnlich seyn müsse. Das sey allerdings ein Widerspruch, aber dieser Widerspruch löse sich, wenn man annehme, daß Aehnlichkeit und Unähnlichkeit für sich bestehende Ideen (γένη τε καὶ εἴδη p. 129. b.) seyen, an welchen die einzelnen Dinge theilhaben; denn darin liege nichts Widersprechendes, daß ein und dasselbe Ding zugleich an der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit theilnehme, ja, daß eine und dieselbe Person ein Verschiedenes, Vieles und zugleich Eines sey (p. 129—131).

Hiermit kommt es nun freilich zu einem neuen Problem, nehmlich: daß die Ideen etwas Selbstständiges seyen. Es fragt sich, ob dieses festgehalten werden kann. Um dies zu entscheiden, wird 1) die Frage aufgeworfen: ist jedes einzelne Ding der ganzen Idee theilhaftig oder eines Theils (quanti-

tative Betrachtung)? Nimmt man das Erste an, daß die Idee ungetheilt sey, so kann sie als solche nur bei einem einzelnen Ding seyn. Dies aber ist gegen die Voraussetzung, daß viele Dinge an ihr theilnehmen sollen. Hält man aber diese Voraussetzung fest, so kommt eine Spaltung in die Idee selbst, sie, in sich eins, wäre zugleich in den vielen Dingen außer dieser ihrer Einheit, außer sich selbst (οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη p. 131 b.). Ist sie aber in jedem einzelnen Dinge nur zu einem Theile, so stellt sich dies im besondern so dar:

a) Wenn die Größe eine Idee ist, so sollten die einzelnen Dinge dadurch groß seyn, daß sie um einen Theil kleiner sind, als die Größe selbst. Hieraus folgt weiter, daß das Große der Größe nicht gleich wäre, also

b) daß etwas das Gleiche wäre und doch zugleich etwas weniger haben sollte als das, dem es nach der Voraussetzung gleich wäre.

c) Es sey endlich das Kleine die Idee, so ergiebt sich gleichfalls ein doppelter Widerspruch, wenn die einzelnen Dinge sich in die Idee theilen sollen; denn einerseits wäre die Idee des Kleinen größer als das einzelne Ding, dem sie beigelegt wird, und andrerseits würde das einzelne Ding dadurch, daß ihm etwas (das Kleine) zugesetzt wird, kleiner, als es zuvor und ohne diesen Zusatz war (p. 131 — c.).

So genügt also die quantitative Betrachtung nicht, sie führt auf Widersprüche. Man kann nicht die Größe als Ausdehnung und neben und außer ihr das Große als ausgedehnt fassen. Man wird also dialektisch darauf geführt, 2) die Idee als Eigenschaft zu betrachten (qualitative Betrachtung). Hat man bei dem vorigen Gesichtspunkte untersucht, wie das theilnehmende Viele in dem Eins sey, so wird nun umgekehrt zugesehen, wie das Eins in dem theilnehmenden Vielen sey. Das Große wird als Eigenschaft abstrahirt von den vielen großen Dingen, und weil es in allen dasselbe ist, als eins begriffen. Nun hat man aber Zwei statt Eins, jene Idee der Größe an sich und diese aus dem vielen Großen abstrahirte Einheit, ein μέγεθος γεγονὸς

neben der Größe an sich und dem an ihr Theilnehmenden. Es bedürfte also eines Eins wieder über diesen beiden, eine Idee der Größe, in welcher jene zusammenkommen, um Eins zu seyn. Damit bekäme man aber nur noch ein Glied mehr, eine neue Idee der Größe und bedürfte wieder einer Idee, in welcher alle diese Größen eins würden. So verlöre man sich in einen unendlichen Regreß, in welchem man nicht die Einheit der Idee der Größe herstellte, sondern diese vielmehr in eine unendliche Menge zerstreute (p. 131 e. — 132 b.). Mag diesem Einwurf einige Dunkelheit anhängen, so bemüht sich nun durch eine andere Wendung Parmenides, demselben mehr Licht zuzuführen. Er sucht die Ideen ihrem Wesen nach (ἐν τῇ φύσει) als Vorbilder (παραδείγματα) zu begreifen, denen die einzelnen Dinge nachgebildet und ähnlich sind (ὁμοιώματα). Es bedarf nun wieder eines Eins, welches Abbild und Vorbild mit einander in Verbindung, in Einheit setzt. Das Verähnlichen ist die Beziehung der einzelnen Dinge auf die Idee, das μετέχειν. Das Abbild hat an dem Vorbild durch die Aehnlichkeit Theil. Wenn aber nun das, was die einzelnen Dinge der Idee ähnlich macht, eben die Idee der Aehnlichkeit ist, so ist sie als solche selbst wieder Vorbild eines Abbildes und bedarf als Vorbild der Vermittlung mit dem Abbild durch eine Idee. So gerathen wir auf diese Weise abermals auf einen Regreß in's Unendliche. Die Beziehung des ἀφομοιοῦσθαι oder εἰκάζεσθαι kommt nicht zu Stande (p. 132 b. — 133). Man hat entweder nur die Idee für sich und kann diese dann nicht mit den Dingen verknüpfen, oder man hat die Dinge und kann diese dann nicht der einen Idee theilhaftig machen. Sind also, dies wäre der Schluß auch dieser Ausführung, die Ideen für sich bestehend, so können sie nicht als Qualitäten der Dinge aufgefaßt werden.

Dies führt aber 3) zur letzten Betrachtung, Verhältniß der Ideen zur menschlichen Erkenntniß (Betrachtung der Ideen unter dem Gesichtspunkte der **Relation**.) Die Ideen, wenn sie selbstständig bestehen, können nicht erkannt werden. Dies wird auf doppelte Weise bewiesen.

a) Wir Menschen haben dann nicht die Erkenntniß der Ideen. Wenn die Ideen für sich bestehende Wesenheiten (ὀσίαι) sind, so sind sie als solche nicht in uns, und wenn sie nicht in uns sind, so sind sie nicht Gegenstände unsers Wissens, denn das, was wir wissen, ist als solches in uns. Nun sind aber die Ideen nach der Voraussetzng nicht in uns (*οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν αὐτῶ ἑκάστω ὀσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι· ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.* p. 133 c.), wir haben also nicht die Erkenntniß der Ideen an sich, sondern nur eine Erkenntniß in uns, die mit jenen außer allem Zusammenhang steht, ihrer Abbilder, oder was das ist, was in uns jenem außer uns Seyenden correspondirt. (Wer findet hier nicht eine Aehnlichkeit mit jener scharfen kantischen Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung?) Oder anders gewendet: die Idee der Wissenschaft ist selbst eine Idee, in und mit welcher alles einzelne Wissen besteht. Nun haben wir aber keine Idee in uns, folglich auch die Idee der Wissenschaft nicht, folglich auch das Wissen nicht (p. 133 b. — 134 c.). Beides also wäre monadisch gegen einander abgeschlossen.

b) Gott erkennt nicht das Menschliche. — Denn die Erkenntniß der Ideen, wie sie an sich sind, wäre vollkommner, als die Erkenntniß derselben, wie sie nur in uns ist. Folglich kommt Gott die Erkenntniß der Ideen an sich zu, und folglich hat er nicht die Erkenntniß dessen, was und wie es in uns ist (p 134 c — e.). Nach unserer Terminologie könnte man vielleicht sagen: es giebt kein absolutes Wissen, denn entweder kommt es nicht bis zum Allgemeinen, höchstens bis zu einem *ὁμοίωμα* in dem menschlichen Wissen, oder wo das Allgemeine ist (in Gott), da ist es außer allem Zusammenhang mit dem vereinzelten menschlichen Wissen, es ist also wieder mit einer Abstraction behaftet.

Dies der erste Theil des Dialogen mit seinem polemischen Inhalt oder seiner speciell kritischen Tendenz. Es ist eine blos specielle Kritik gegen die Ideen, von der er hier ausgeht, sofern sie dazu dienen sollen, die Vermittlung des Eins und Vielen zu bewerkstelligen, und das Resultat dieser Kritik ist ein

zwiespältiges: a) Nimmt man Ideen an, so unterliegt es großen Bedenken, ob sie für sich bestehende Wesenheiten sind, und noch viel mehr, daß sie, wenn sie dies sind, erkannt werden können. b) Nimmt man aber keine Ideen an, keine dem Wechsel entnommene Einheit der einzelnen Dinge, so hebt man damit die Möglichkeit jedes wissenschaftlichen Verfahrens auf (*ὥςτε τὴν τȣ̃ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ* p. 135. c.).

Was ist nun der Gewinn dieser Ideenkritik? Man muß vielmehr sagen: Der Gewinn ist Verlust. Parmenides sagt aber selbst, der philosophische Trieb verlange Resultate (*ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τε τί ἐστι καὶ δίκαιον* etc. p. 135. c.). Hierin liegt der Antrieb zum Fortschritt und zur Verallgemeinerung der speculativen Aufgabe, wozu das Bisherige nur den Eingang bildet. Haben wir bis jetzt nur eine einzelne Lösung des Problems kritisirt, so soll nun auf die wahrhaft speculative Kritik, auf die kritische Entwickelung des speculativen Problems in seinen verschiedenen Positionen eingegangen werden (*ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκȣ́σης ἀχρήστȣ εἶναι καὶ καλȣμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μὴ, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.* p. 135. d.).

IV.

Eine Einheit in dem Vielen zu finden und das Viele in die Einheit zu fassen, also überhaupt das Verhältniß des Einen und Vielen ist, wie wir schon gesehen haben, das allgemeinste speculative Problem, in welchem alle andern befaßt und ohne welches es keine Lösung irgend einer philosophischen Frage geben kann. Es ist dies die Vorübung für die Untersuchung des Schönen, Gerechten und Guten (p. 135 c.).

So setzt also Parmenides: 1) es ist Eins. Es ist ein Urtheil, das vorausgesetzt wird. Aber eben als Urtheil enthält es in sich eine Zweiheit, die zur Einheit durch das Urtheil aufgehoben werden soll. Man wird also fragen müssen: welches von den beiden Extremen des Urtheils ist Subject, welches ist Prädicat? Es ist das keineswegs gleichgültig, denn das Sub-

ject ist eigentlich allein das Vorausgesetzte, mit dem durch die Copula das Prädicat zur Einheit gesetzt wird. Aber besinnen wir uns nun auf den Zweck des Urtheils. Sein Ergebniß soll Eins seyn, schlechthin Eins. Würde also die Aufhebung der Zweiheit, welche in dem Urtheil ausgedrückt ist, nicht völlig seyn können, so würde das gegen die Voraussetzung streiten, welche das Eins ist. Wenn also in dem Urtheil das eine Moment nur Subject, eines nur Prädicat seyn könnte, so würden sie in irgend einer Hinsicht einander ungleich seyn, sey es, daß das Subject das Prädicat überragte, das Subject also noch etwas außer dem Prädicat wäre, oder daß das Prädicat das Subject überragte, d. h. daß es das Prädicat auch noch von Anderm wäre.

Auf diese Weise käme also eine Besonderheit und mit ihr eine unaufgelöste Zweiheit in das Urtheil. Es läßt sich also erkennen, daß unser Urtheil ein schlechthin identisches oder vielmehr das schlechthin identische — denn es giebt nur ein schlechthin identisches — und ebenso das absolut allgemeine seyn, und in beider Hinsicht sich also simpliciter convertiren lassen muß. Es muß convertirt werden, um in dieser Conversion sich als das schlechthin identische und als das absolut allgemeine zu bethätigen. So erhalten wir für unsre Betrachtung eigentlich zwei Urtheile, die beiden Formen des identischen Urtheils. Sie lauten:

Eins ist,

und Seyn ist Eins.

Beides muß einer besondern kritischen Betrachtung unterworfen werden.

Parmenides beginnt mit dem ersten. Leicht begreiflich, warum. Denn dies ist ja die erste Aufgabe des Denkens, durch die es sich selbst zu erhalten sucht, um dieses ringt die Wissenschaft als solche, und so wurde sie von den Eleaten gefaßt. Das war auch der Punkt, vor dem insbesondere Zeno stehen blieb, nachdem er die Widersprüche, welche in dem Vielen liegen, nachgewiesen hatte. Also

A) Wenn das **Eine** ist, was folgt? (p. 137 c.). Dieses Eins als Gegensatz des Vielen kann

a) nicht aus Theilen bestehen und kann nicht ein Ganzes seyn. Sowohl Theil als Ganzes kann nicht ohne ein Vieles gedacht werden (p. 137 c. d.) Ist das Eins ein Theil, so wäre es eben Theil eines Ganzen, das Ganze stünde ihm gegenüber und man erhält eine Zweiheit statt einer Einheit. Oder das Eins wäre das Ganze, und dann besteht es aus der Summe seiner Theile, also aus einem Vielen. Hieraus folgt,

b) daß das Eine auch unbegränzt und gestaltlos sey. Denn als begränzt müßte es Anfang, Ende und Mitte, also Theile haben. Hat es aber keine Gränze, so hat es auch keine Form. Es ist weder rund noch gerade, sofern beiderlei Formen nur durch Unterscheidung und Beziehung von Theilen möglich sind (p. 137 e.).

c) Das Eins ist nicht im Raume, es ist nirgends (οὐδαμοῦ p. 138). Was im Raume ist, ist nach der Unterscheidung des Parm. entweder in einem Andern (d. h. im Raume) oder in sich selbst. Ist es das erstere, so berührt es den Umkreis dessen, in dem es ist, von dem es umgeben wird, an vielen Punkten. Das Eine aber, das keine Gränze und keinen Umkreis hat, kann auch nicht ein Andres berühren. Schwieriger mag es seyn, was P. mit dem Insichselbstseyn meint. Sey es nun, daß unter dem Insichseyenden der Raum selbst verstanden wird, oder daß, ohne sich etwas Bestimmtes darunter zu denken, nur überhaupt der Gegensatz des in einem Andern Seyenden angenommen werden soll, jedenfalls will Parmenides sagen, daß auch bei dem Insichseyenden der Gegensatz des Umfangs und Inhalts stehen bleibe, also Zwei, nicht Eins seyen.

d) Das Eins ist weder in Bewegung noch unbewegt. Das erstere nicht, denn alle Bewegung ist entweder Ortsbewegung oder Veränderung. Verändert kann es nicht werden, denn sonst wäre es nicht mehr Eins. Aber auch eine Ortsbewegung kann ihm nicht zukommen. Denn es kann sich nicht um seinen eigenen Mittelpunkt bewegen, weil Mittelpunkt und Umkreis bei ihm nicht unterschieden werden können. Es kann sich aber auch nicht in einem Andern (im Raume) bewegen, denn dazu würde erfor-

dert, daß es in dem, wohin es sich bewegt, theils sey, theils noch nicht sey. Dies kann also nur bei einem Dinge stattfinden, das Theile hat (p. 138 c — e.). Das Eins kann aber auch nicht unbeweglich seyn, nicht stille stehen. Denn dazu müßte es wenigstens in sich selbst seyn; da es aber, wie gezeigt, weder in einem Andern noch in sich selbst seyn kann, so kann es auch nicht unbeweglich seyn (p. 139 — b.).

e) Das Eins ist weder identisch mit sich oder einem Andern, noch verschieden von sich oder einem Andern (p. 139. b.). Also auch die principalen Bestimmungen der Identität und Differenz sind nicht anwendbar auf das Eins. Das Eins ist weder identisch mit dem Differenten noch different von sich.

α) Wäre das Eins das von sich Differente, so wäre es von dem Eins different, also nicht eins. Wäre es aber identisch mit dem Differenten, so wäre es das Differente, nicht es selbst, nicht das Eins (p. 139. b — c.).

β) Das Eins ist aber auch nicht different von dem Differenten und nicht eins mit sich selbst, d. h. es ist weder dem Differenten entgegengesetzt noch identisch mit sich. Das erste nicht, denn so lange es Eins ist, kann das Prädicat des Differenten ihm in keiner Weise zukommen. Aber auch das Zweite nicht, denn identisch und eins ist nicht dasselbe (αὕτη φύσις). Wenn etwas identisch ist, so ist es darum nicht eins; es kann auch identisch mit dem Vielen seyn. Folglich sofern das Eins identisch wäre, wäre es nicht eins (p. 139. c — e.).

f) Auch die Prädicate des Aehnlichen und Unähnlichen können dem Eins nicht zukommen. — Dies ist unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden. Wem das Prädicat der Identität und Differenz nicht zukommt, dem kann auch nicht das der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zukommen; denn ähnlich ist das in gewisser Hinsicht Identische (τὸ ταυτόν πȣ πεπονθὸς ὅμοιον p. 139. e.). Was aber unähnlich ist, hat ebenso die Eigenschaft des Differenten an sich (p. 139 e. — 141 b.).

g) Ebenso verhält es sich mit der Gleichheit und Ungleichheit. Denn dasjenige, auf welches nicht die Identität angewen-

det werden kann, kann ebensowenig die Bestimmung der Gleichheit ertragen, denn Gleichheit ist nichts andres, als die Identität des Maaßes. Ist aber das Eins dem Andern ungleich, so ist es entweder größer oder kleiner um gewisse Theile, also ein Vieles und nicht Eins (p. 140 b — e.).

h) Auch in der Zeit kann das Eins nicht seyn, denn so müßte das Prädicat des Aeltern und Jüngern auf dasselbe angewendet werden. Dies sind aber nur die Bestimmungen der Gleichheit und Aehnlichkeit unter dem Gesichtspunkte der Zeit. Sind also diese nicht anwendbar auf das Eins, so auch jene nicht (p. 140 — 141 d.).

i) Wenn es aber nicht in der Zeit ist, so hat es auch an dem Werden und Seyn keinen Theil (p. 141. d — e.).

k) Was aber nicht ist, kann auch nicht erkannt werden. Also kann von dem Einen nichts ausgesagt, es kann nicht erkannt werden (p. 142).

Hiermit ist der erste dialektische Gang geendigt. Wir behalten uns alle weiteren Bemerkungen, namentlich über die hierbei in Anwendung gebrachte Tafel der Kategorieen, an welchen das Eins vorübergeführt wird, bevor, um die Uebersicht über das Ganze nicht zu unterbrechen. Ohne jene Kategorieentafel ließe sich der 1. Gang vielleicht in folgender Weise kurz zusammenfassen:

a) Das Eins ist kein sinnliches Ding, denn es mangeln ihm die Bestimmungen eines sinnlichen Dinges, die der Ausdehnung (des Vielen überhaupt), der Beziehung auf andere, der Bewegung und der sinnlichen Beziehung auf sich. So wird also das Eins, wenn es von dem Gebiete des sinnlichen Daseyns mit andern verdrängt worden, zurückgetrieben

b) auf das Gebiet des unsinnlichen Seyns, des Denkens. Allein auch hier kann es weder auf sich bezogen (Identität) noch unterschieden werden (Differenz), folglich kommt ihm

c) überhaupt kein Seyn zu, es ist kein Seyendes, es fehlt ihm an allem dem, wodurch Etwas ist. Man vermag das Eins nicht sinnlich wahrzunehmen (οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθά-

νεται p. 142), nicht aus sinnlich Wahrgenommenem zu schließen (ὀδὲ δοξάζεται), und es ist nicht durch das schlichte Denken zu vollziehen (ὀδέ τις ἐπιστήμη αὐτῦ, ὀ γιγνώσκεται). Der Begriff des Eins ist ein unmöglicher Begriff. Das Eins als seyend vorausgesetzt kommt man zu dem absoluten Nichts, oder, wie man kurz sagen kann: Das Seyn ist kein Eins. Aber nun

B) Das Eins ist auch kein Seyn, oder man legt nun in dem Urtheil: Eins ist, den Nachdruck auf das Ist. Vorher wurde eigentlich das Eins vorausgesetzt und dasselbe nur dialektisch von allen Gebieten des Seyns vertrieben. Aber nun bleibt eben das Seyn doch das absolut Aufdringliche, man kann also nicht bei dem absoluten Nichts stehen bleiben, es muß das Seyn als fest vorausgesetzt werden. Dies treibt zu dem weiteren Fortschritt, und nun fragt man: was folgt für das Eins? (p. 142 c.). Ist in dem vorigen Gang Seyn und Erkennbarkeit des Seyns verloren gegangen, so wird jetzt das Eins gesprengt, da, wenn ein Etwas ist, es entgegengesetzte Bestimmungen in sich aufnimmt.

a) Das Ganze, das vorausgesetzt wird, wäre das seyende Eins, das Seyn und das Eins aber nicht dasselbe und also beide die Stücke des Eins. So hätte man also schon statt des Eins ein Ganzes, das aus Theilen besteht, also — nicht Eins ist. Aber damit begnügt sich P. nicht. Das Eins wird zerfasert in unendlich viele Theile: denn in jedem der ersten beiden Theile ist wieder das Eins nicht ohne das Seyn und das Seyn nicht ohne das Eins; also ist jeder der Theile wieder ein Ganzes, das in Theile zerfällt und so geht es bei jedem Theile fort in's Unendliche (p. 142 c — 143). Lassen wir dahingestellt, ob diese letztere Erweiterung des Einwurfs nicht eine sophistische Erschleichung sey, hervorgerufen durch eine Amphibolie oder vielmehr rohe Materialität des Ausdrucks μόριον. Jedenfalls aber bleibt so viel richtig und gilt als Kritik auch für viel spätere philosophische Standpunkte, daß in dem Eins zwei Bestimmungen zusammenkommen sollen, die des Einen und des Seyenden, und daß damit das schlichte Eins aufgehoben ist. Aber

b) P. geht weiter und zeigt nun auch, daß immer unter der Voraussetzung, daß das Eins sey, in dem Eins nicht blos die einfache, unbestimmte Differenz, also Nicht-Eins, stecke, sondern auch die discrete Zahl. Die Ableitung der Zahl aus dem Eins ist an und für sich schon merkwürdig genug, auch ohne Rücksicht auf das Resultat, das hier als die Hauptsache betrachtet werden muß, nehmlich daß das Eins nicht ohne ein Viel bestehe. — Es wird also das Eins in seiner Abstraction von dem Seyn genommen (*ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου, οὗ φαμὲν μετέχειν* p. 143), und so ist das Seyn etwas von dem Eins und das Eins etwas von dem Seyn Verschiedenes. Aber weder das Seyn ist als solches das Verschiedene noch das Eins ist als solches das Verschiedene, sondern das Verschiedene ist ein Drittes. So bekommt man also drei Paare: *α*) Eins und Seyn (d. h. das Eins muß auch seyn), *β*) Eins und die Differenz (d. h. das Eins muß sich auch unterscheiden), *γ*) das Seyn und die Differenz (d. h. die Differenz muß auch seyn). Ein solches Paar besteht aber je aus zwei Einsen, und diese zwei Einsen sammt ihrer Verbindung (*συζυγίᾳ*) machen drei. Wo aber zwei ist, da ist auch zweimal (nehmlich zweimal Eins), und wo drei ist, da ist auch dreimal (nehmlich dreimal eins). Wenn aber zwei und zweimal und drei und dreimal ist, so ist auch zweimal zwei und dreimal zwei. Ebenso wenn drei und zweimal und zwei und dreimal ist, so ist auch nothwendig zweimal drei und dreimal zwei, oder allgemein: geradeмal Gerades und ungerademal Ungerades, und ungerademal Gerades und gerademal Ungerades, d. i. wir haben jedwede Zahl, und wenn also Eins ist, so muß auch die Zahl seyn (p. 143—144).

c) Wenn aber so das seyende Eins Zahl ist, d. h. statt eines abstracten Eins vielmehr ein vielfach Getheiltes, viele Einse, so wird durch das Seyn, sofern das Eins seyn soll, dasselbe in unendlich Vieles zerstückt. Theile aber sind zugleich Theile eines Ganzen, und so ist das Eins, wenn es ist, Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begränzt und unbegränzt,

und als begränzt hat es Extreme (ἔσχατα), als Ganzes auch Anfang, Mittel und Ende, und wenn dies, auch eine bestimmte Form (p. 145 — b.).

d) Wenn ferner das Eine ein Ganzes ist, so ist es in einem Andern, sofern es aber der Inbegriff aller Theile ist, so ist es in sich selbst, d. h. also wohl: es ist gleichermaßen im Raume, wie selbst der Raum (p. 145 e.).

e) Sofern das Eine in sich ist und ruht, ist es unbewegt, und was in einem Andern wie in Demselben ist, das bewegt sich. Folglich ist das Eins, wenn es ist, ebensowohl unbewegt als bewegt (p. 145 e — 146).

f) Gleichermaßen ist das Eins identisch mit sich und different von sich, identisch mit Anderm und different von Anderm (p. 146). Denn alles Verhältniß ist entweder ein Verhältniß der Identität oder Differenz oder, fügt P. sonderbarer Weise hinzu, des Theils zum Ganzen. Wie dieses Dritte noch zum Verhältniß der Identität und Differenz hinzukommen soll, läßt sich kaum anders erklären, als daß die ersten beiden qualitativ zu fassen sind, zu welchen dann auch noch ein Verhältniß der abstracten Quantität hinzutreten könnte. Jedenfalls haben wir es hier mit den höchsten dialektischen Gegensätzen zu thun, die allerdings von P. noch nicht in diese ihre Würde eingesetzt sind, darum aber doch unter diesem Gesichtspunkte in's Auge gefaßt werden müssen. Man kann alles Vorhergehende nur als ein allmäliges Aufsteigen zu diesem höchsten Gegensatze fassen, sowie alles Nachfolgende als eine unmittelbare Folgerung aus diesem. Hat man die vorhergehenden Instanzen zugegeben, so kann man auch dieser nicht mehr ausweichen, welche die höchsten und schärfsten Gegensätze der Coincidenz unterwirft. — α) So wenig das Eine von dem Einen verschieden ist, beginnt P., so wenig ist das Eins von sich verschieden. Es ist also identisch mit sich. β) Aber nun hat sich früher ergeben, daß das Eins zugleich in sich und in einem Andern sey, also muß es auch von sich different seyn. γ) Ferner ist das Nicht-Eine von dem Einen verschieden, und also das Eine von dem Andern different. End-

lich δ) das Differente kann nicht in dem Identischen, also überhaupt in keinem Seyenden, also weder in dem Einen noch Nicht-Einen seyn, also die Verschiedenheit (von dem Andern?) fällt weg (p. 146—147). Ließe sich dies Letztere, daß das Eins von dem Andern nicht verschieden sey, nicht auch so erkennen? Das Eins ist nicht dasselbe mit dem Andern, das Andere nicht dasselbe mit dem Eins; folglich haben beide Dasselbe in sich, sind einander gleich in ihrem Verschiedenseyn von einander, also in ihrem Verschiedenseyn eben nicht verschieden. Zu all diesem kommt nun ε) nach der vorerwähnten Disjunction noch hinzu, daß das Eins auch nicht in dem Verhältniß des Theils und Ganzen zum Nicht-Eins stehe. Dies sucht P. zu beweisen, indem er abermals den apagogischen Schluß macht: das Eine ist etwas für sich und die Nicht-Einen sind etwas für sich, d. h. das Eine ist weder Theil des Nicht-Einen noch das das Nicht-Eine als Theile umfassende Ganze, und ebenso umgekehrt die Nicht-Einen nicht Theile des Einen und nicht das Ganze, von welchem das Eins Theil wäre. Was aber nicht in dem Verhältniß von Theil und Ganzem different ist von einander, das ist überhaupt nicht different, das ist folglich identisch (p. 147—b.). Man mag nun gegen die apagogische Bündigkeit dieses Schlusses Bedenken haben oder nicht, jedenfalls wird hier deutlich, daß das Theilverhältniß nicht als drittes Glied in der obigen Disjunction bestehen kann, und daß man es hier nur mit einem einzelnen Beweis für die Identität zu thun hat.

g) Wenn das Eine ist, so ist es auch sich selbst und dem Andern ähnlich und unähnlich (p. 147c—148d.). Hier kommt nun P. auf das, was wir vorhin schon bei der Identität geltend machen zu müssen glaubten: α) er beweist daraus, daß das Eins ebenso verschieden sey von dem Andern als das Andere von dem Eins, daß sie in dieser Verschiedenheit einander ähnlich seyen. Ebenso aber β) ergab sich auch oben, daß das Eins mit dem Andern identisch ist. Macht nun die Differenz beide ähnlich, so muß das Gegentheil, die Identität, sie unähnlich machen. Endlich γ) hat sich gleichfalls ergeben, daß das

Eins mit sich selbst dasselbe und von sich verschieden sey, woraus also folgt, daß es ebenso sich selbst ähnlich und unähnlich sey.

h) Noch wird hier die Kategorie der **Berührung** zum erstenmal genauer erörtert, und hier beweist P., daß das Eins sich und das Andere berühre und auch nicht berühre (p. 148 d — 149 d.). Das erste, daß das Eins sich selbst und das Andere berühre, wird einfach daraus gefolgert, daß es in sich und in dem Andern ist. Es kommt aber auch nicht mit sich in Berührung, denn dazu wäre erforderlich, daß es neben sich selbst in gleicher Linie und Fläche läge, es müßte also ein Zwiefaches seyn. Nun kann das Eins aber auch nicht in Berührung kommen mit dem Andern, denn bei aller Berührung ist die Zahl der Berührungen = der Zahl der Berührenden weniger eins. Nun sind aber keine zwei Einse da, denn das Andere ist ja das Nicht-Eins, und es kommt diesem überhaupt nicht der Name irgend einer Zahl zu; folglich fehlt es an den zweien, die erforderlich sind zu einer Berührung. — Diese Kategorie der Berührung, welche in der griechischen Dialektik in ihrer ganzen Bedeutung erkannt und namentlich von den Pyrrhonikern mit vollständiger skeptischer Schärfe behandelt wird *), hat in der That eine viel größere Bedeutung, als ihr die moderne Metaphysik zugesteht, und wenn Herbart drei Hauptprobleme, des Dings mit mehreren Merkmalen, der Veränderung und des Ichs, aufgestellt, so hätte offenbar gerade bei einer Philosophie, wie die seinige, auch das vierte hinzugefügt werden sollen, die Berührung oder wie es ohne Zweifel allgemeiner ausgedrückt werden kann, die Verknüpfung und die Isolirung. Wir sagen: gerade bei einer Philosophie wie die seinige hätte diese Untersuchung nicht fehlen sollen, da er zu den wenigen Denkern unserer Zeit gehört, welche das Individuelle in stricter Bedeutung, welche also discrete Dinge anerkennen. Wer sich von Anfang auf ein ἓν καὶ πᾶν zurückzieht, für den besteht dieses Problem natürlich nicht, seine tyrannische Abstraction, seine imperatorische Centralisation überspringt das-

*) Sextus Emp. Hyp. C. 3, 45. adv. Math. C. 9, 259 etc. 387 etc.

selbe mit einem Male, und ihm hat Parm. seine Kritik im ersten Abschnitt der dialektischen Exposition des Eins zugewendet. Herbart hat zwar einen eigenen Abschnitt seiner Metaphysik, welcher die Synechologie behandelt, aber er kommt auch hier nicht los von der Mathematik, er behandelt nur das Quantum, die Größe, und unser Problem wird eigentlich nicht mit einer Sylbe berührt. Wäre dies geschehen, so würde freilich diese Philosophie nicht geblieben seyn, was sie ist. Sie hätte sich von einem wesentlichen Mangel, der ihr jetzt anklebt, befreit und würde eine bedeutende Umgestaltung haben erfolgen müssen. Die Sache erscheint wohl wichtig genug, um ihr, die sich hier nur andeuten läßt, eine eigne Untersuchung zuzuwenden.

i) Gleichfalls kommt auch hier vor die Kategorie der **Gleichheit** und **Ungleichheit**. Es häufen sich damit die Kategorieen, welche in so naher Verwandtschaft stehen, daß sie nur durch feinere Distinction auseinander gehalten werden können, aber doch auch, wenn man diese macht, ihre relative Selbstständigkeit erkennen lassen. Identität und Differenz bleiben auch nach der Darstellung des Parm. die obersten, an die sich Aehnlichkeit und Unähnlichkeit anreiht als partielle Identität und Differenz. Den Unterschied von Gleichheit und Aehnlichkeit, den schon die Mathematik macht, sowie von Ungleichheit und Unähnlichkeit giebt uns aber Aristoteles genau an, wenn er sagt, daß die Gleichheit und Ungleichheit mehr ein quantitatives, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mehr ein qualitatives Verhältniß bezeichne *). Das Eins also, behauptet P., wenn es ist, ist sowohl sich selbst und dem Andern gleich als ungleich (p. 149 d.). P. beweist dies auf eine eigenthümliche Weise.

α) Das Eins ist dem Andern gleich. Denn wäre das Eins größer oder kleiner als das Andre, oder das Andre größer oder kleiner als das Eins, so wären sie dies nicht dadurch, daß sie

---

*) Categ. 4, 17. *Ἴδιον δὲ μάλιστα τῷ ποσῷ τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι· τῶν δὲ λοιπῶν, ὅσα μή ἐστι ποσὰ, ὐ πάνυ ἂν δόξαιεν ἴσά τε καὶ ἄνισα λέγεσθαι· οἷοι ἡ διάθεσις ἴση τε καὶ ἄνισος ὐ πάνυ λέγεται, ἀλλὰ μᾶλλον ὁμοία καὶ ἀνομοία.*

das Eins und das Andre sind. Es müßte also die Kleinheit oder die Größe zu dem Eins und dem Andern hinzukommen. Wenn aber z. B. die Kleinheit zu dem Eins hinzukäme, so müßte sie sich entweder über das Ganze des Eins verbreiten, es decken (δι' ὅλȣ αὐτȣ̃ τεταμένη εἴη p. 150.), und dann wäre sie ihm gleich; oder sie würde das Ganze einschließen, und dann wäre sie größer, als das Eins. Die Kleinheit kann aber nur ihre Eigenthümlichkeit bewirken, also nicht gleich und nicht größer machen. Will man deshalb, um diesem auszuweichen, sagen: die Kleinheit ist nur in einem Theile des Eins, so könnte man auch da nicht zugestehen: in dem ganzen Theil, sonst ist es ja ebendasselbe, wie bei dem Ganzen. Die Kleinheit kann weder in dem Ganzen noch in den Theilen seyn. Dasselbe ist auch bei der Größe der Fall. Die Größe ist nur größer als die Kleinheit, ebenso wie die Kleinheit nur kleiner ist als die Größe. Da also das Eins weder größer noch kleiner seyn kann als das Andere, so ist es ihm gleich (p. 150. 4.

β) Ebenso ist aber das Eins sich selbst gleich, da weder Kleinheit noch Größe in ihm seyn kann.

γ) Wenn aber das Eins in sich ist, so muß Das, in Dem es ist, größer seyn, als Das, welches darin ist. So ist also das Eins auch größer und kleiner als es selbst, d. h. es ist sich ungleich.

δ) Außer dem Eins und dem Andern ist aber nichts, und also muß das Eins, wenn es ist, in dem Andern seyn, und das Andere, wenn es ist, in dem Eins seyn. Also ist das Eins auch größer und kleiner als das Andere, d. i. ungleich (p. 149 d —151 b.).

Dasselbe nun, daß Eins sich selbst und dem Andern gleich und ungleich sey, wird, wie bisher mit Hülfe der stetigen Größe, nun auch mit der discreten, mit der Zahl bewiesen, indem das Eins so viel und weniger und mehr Maaßeinheiten haben muß, als das Andere (p. 151 b — e.).

l) Auch die Zeitlichkeit kommt dem Eins zu und zwar auch wieder in der Coincidenz der Gegensätze, so daß es älter

und jünger ist und wird, als es selbst und das Andre und zugleich nicht älter und jünger ist und wird als es selbst und das Andre (p. 151 e—155 d.).

α) Wenn das Eins ist, so ist es in der Zeit und zwar zunächst in der Zeit als fortschreitender, wird also immer älter, als es selbst. Das, was aber älter wird, muß stets älter werden als ein jüngeres (und im Aelterwerden des Aeltern immer jünger werdendes). So muß also das Eins zugleich, wenn es älter wird, als es selbst, immer jünger werden als es selbst.

β) Indem aber von dem War zu dem Wirdseyn fortgeschritten wird, darf das Jetzt nicht übersprungen werden, und in dem Jetzt ist das Eins dann älter und jünger als es selbst.

γ) Indem aber das Eins die gleiche Zeit, wie es selbst, sowohl wird als ist, wird es weder jünger noch älter als es selbst.

δ) Wenn aber das Andere verschieden ist von dem Eins, so kann es nur dadurch verschieden seyn von dem Andern, daß es mehr, eine größere Zahl ist. Nun ist aber die kleinere Zahl vor der größern, also das Eins älter als das Andre. — Wenn aber das Eins Theile hat, so als solches auch Anfang, Mittel und Ende. Das Ende entsteht aber zuletzt und mit diesem ist zugleich das Eins vollendet. Also ist das Eins das jüngste, jünger als alles Andere. Nun ist aber der Anfang als Theil des Eins auch das Eins, und somit kann also das Eins hinter keinem Andern seyn, und hat also dasselbe Alter mit allem Andern.

ε) So wie es sich mit dem Seyn verhält, so auch mit dem Werden; denn der Unterschied des Werdens bewegt sich immer innerhalb der Gränzen des Seyns. Demnach wie das Eins ist und war und seyn wird, so wird und wurde und wird es auch werden.

ζ) So kann also auch von dem Eins nicht ein Wissen, Meinen rc. statthaben, wie denn alles Bisherige von ihm ausgesagt wurde.

Hier fügt nun Parm. noch eine Episode ein, durch welche

er seinen dialektischen Gang unterbricht; denn anders, als Episode, können wir nicht ansehen, wie er hier über das ἐξαίφνης sich ausläßt (p. 155 e—157 b.). Irre ich nicht, so hat dieser Punkt noch nicht die gebührende Aufklärung gefunden. Um nicht von ältern abenteuerlichen Deutungen zu reden, so gehen die neuern Ausleger sehr häufig ziemlich unbekümmert an demselben vorüber. Es sey hier nur so viel angedeutet, als nothwendig erscheint, um zu begründen, wenn wir, nachdem die Darstellung des parmenid. Gangs vollendet ist, noch einmal darauf zurückkommen und diesen Punkt abgesondert erörtern.

P. hat zwei dialektische Gänge hinter sich, den erstern, der das Eins betont und mit einem Weder-Noch, mit einem schlichten Nichts endet, den zweiten, der das Ist betont, und dadurch bei einem Sowohl-Alsauch ankommt. Dem letztern Gange scheint sich P. mehr zuzuneigen, die realistischere Denkweise der idealistischen vorzuziehen. Es soll ihm nicht auch dieser zweite Gang ganz nur in eine vernichtende Skepsis verlaufen. Aber wenn alle Gegensätze in ein Sowohl-Alsauch zusammengeschlossen werden, so ist doch unmöglich, daß zumal a und non a sey; es kann also nur ein Uebergehen von der Thesis zur Antithesis stattfinden. Nur bald die eine, bald die andere Bestimmung kann seyn, nicht beide zugleich. Dazu hält nun P. die Annahme eines Dritten außer dem Eins und dem Andern für nothwendig, und dies Dritte wäre τὸ ἐξαίφνης oder ἡ ἐξαίφνης, die als eine ἄτοπος in alle entgegengesetzten Bestimmungen übergehen kann. Was darunter zu verstehen sey, erfahren wir nicht weiter; es ist den platonischen Dialogen eigenthümlich, einen solchen Gedanken gleichsam als einen verlorenen hinzuwerfen, als ob es darauf ankäme, wie sich Jemand desselben bemächtigte, um ihn weiter fortzuspinnen, ihn als das Trumm eines Fadens aufnähme, das sich weiter verfolgen läßt. Das Einzige, was uns von P. selbst in die Hand gegeben wird, ist der Name; und dieser Name (ἐξαίφνης, ἄτοπος) sagt uns mehr nicht, als ein Princip sey nothwendig, das unbestimmt und grundlos in sich alle Bestim-

mungen setze. Ohne Aufenthalt aber geht nun P. weiter in der früher begonnenen dialektischen Exposition.

C. In dem ersten thetischen Theil der Untersuchung, bei welchem das Urtheil vorausgesetzt wird: Eins ist, fügt nun P. noch eine dritte Betrachtung hinzu, die des Andern oder: wenn Eins ist, wie steht es nun um sein Gegentheil? Auch diese Betrachtung wird in zwei Hälften getheilt. Es wird

a) zunächst der Nachdruck darauf gelegt, daß das Andere das Gegentheil des Eins sey, und wenn es so ist, so muß, obgleich das Eins und Andere different sind, doch das letztere an dem erstern theilhaben (ὐδὲ μὲν στέρεται γε παντάπασι τῦ ἑνὸς τἆλλα, ἀλλὰ μετέχει πῃ p. 157 c.).

α) Das Andere hat als Anderes des Einen Theile, aber Theile sind Theile eines Ganzen, und so hat das Andere Theil an dem Eins als Ganzen. Und jeder einzelne Theil muß selbst wieder des Eins theilhaftig seyn eben als einzelner. Aber doch

β) nimmt das Andere nur als Anderes Theil an dem Eins, d. h. als Vieles, und muß, wenn es das Andere bleiben soll, auch in seinem kleinsten Theile Vieles seyn, also ist das Andere des Eins unendlich Vieles. Zugleich aber hat jeder Theil gegen den andern und gegen das Ganze eine Gränze, und so ist das Andere als Ganzes und als Getheiltes unbegränzt und der Gränze theilhaftig (p. 157 c — 158 d.).

γ) Ebenso ist das Andere ähnlich und unähnlich unter einander und sich selbst. Aehnlich, sofern allen Theilen die Eigenschaft des Begränzten und Unbegränzten zukommt, und unähnlich, sofern nichts unähnlich seyn kann, als der Gegensatz, also hier der des Begränzten und Unbegränzten (p. 158 d — 159).

δ) Ebenso kommen dem Andern alle weiteren entgegengesetzten Eigenschaften der Identität und Differenz, der Ruhe und Bewegung rc. zu.

b) Legt man aber den Nachdruck darauf, daß das Andere das Andere des Eins, das Entgegengesetzte desselben ist, so beraubt man dieses Andere auch aller Prädicate des Seyns.

α) Das Eins und das Andere bildet den höchsten Gegen-

satz, zwischen welchen es kein vermittelndes Drittes giebt. (Hatte nicht in der obigen Episode P. selbst von einem Dritten gesprochen?) Das Eins ist also in dem Andern weder als Ganzes noch als Theile.

β) Demnach ist auch das Andere kein Vieles, weil das Viele das Eins als Theile in sich hat.

γ) Ebenso kommt aber auch dem Andern die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nicht zu. Denn dieses wären ja zwei Eigenschaften, also zwei Einse. Das aber, das nicht des Eins theilhaftig ist, kann auch nicht des Zwei theilhaftig seyn.

δ) In gleicher Weise verhält es sich mit den übrigen Gegensätzen der Identität und Differenz, der Ruhe und Bewegung ꝛc. (p. 159 b — 160 b.).

In diesem Abschnitt wird also dargethan, daß nicht einmal das Andere bestehen kann, daß das Andere Nichts ist, wenn es nicht als Gegensatz des Eins mit diesem in einer positiven Beziehung steht. Hiermit hat der erste Haupttheil der ganzen Untersuchung sein Ende gefunden, der erste Haupttheil, dessen allgemeinste Voraussetzung war: Eins ist. Soll aber das Problem nicht blos halb behandelt werden, so muß jetzt auch noch

2) hinzukommen: wenn Eins nicht ist, was folgt? Den reassumirenden Uebergang bildet der Satz (p. 160 b.): wenn so ein Eins ist, so ist das Eins Alles und ist auch nicht eins, sowohl für sich als auch in Beziehung auf das Andre betrachtet. Sehe ich recht, so bedarf der Satz, so gefaßt, auch durchaus der vielfachen Aenderung nicht, die man ihm hat angedeihen lassen wollen. Er gliedert noch einmal die einzelnen Abschnitte, welche alle unter der Voraussetzung befaßt sind, daß Eins ist. Aber nun gerade das: „ist auch nicht eins" (καὶ οὐδὲ ἕν ἐστι) leitet über zu der andern Voraussetzung, daß Eins nicht ist. Dieser Satz läßt selbst wieder eine doppelte Betrachtung zu. Es macht einen Unterschied, ob ich das Eins als ein μὴ ὄν setze, also doch noch setze, oder ob ich das Eins schlechthin verneine, d. h. es unterscheidet sich auch hier, wie bei dem ersten

Haupttheil, ob man den Nachdruck auf das Seyn oder auf das Eins lege.

A) Ist das Eins ein Nichtseyendes, so folgt

a) daß eine Erkenntniß desselben möglich ist, denn sonst würde gar nicht der Sinn der Worte verstanden.

b) Es kommt dem nichtseyenden Eins auch Verschiedenheit von dem Andern zu.

c) Auch die Beziehungen des Dies, Jenes, Etwas &c. kommen ihm zu, eben wenn es als dieses bestimmte Eins ein nichtseyendes ist.

d) Ebenso ist es auch dem verschiedenartigen Andern unähnlich; es kommt ihm also Unähnlichkeit zu. Ebenso wie es aber dem Andern unähnlich ist, so ist es sich selbst ähnlich, also kommt ihm Aehnlichkeit zu.

e) Die Ungleichheit kommt dem nichtseyenden Eins zu, denn wäre es dem Andern gleich, so wäre es, und wäre ihm ähnlich, was beides gegen die Annahme läuft. Ungleichheit bezieht sich auf ein Größenverhältniß, folglich kommt dem nichtseyenden Eins auch Größe und Kleinheit zu. Aber zwischen Größe und Kleinheit liegt in der Mitte die Gleichheit. Was also größer und kleiner seyn kann, das muß auch gleich seyn können. Also kommt dem nichtseyenden Eins auch Gleichheit zu.

f) Es kommt ihm aber auch Seyn zu, denn sonst ließe sich ja gar nichts von ihm aussagen. So gewiß das Seyende am Nichtseyenden theilnehmen muß, indem es das Nichtseyende nicht ist, so gewiß muß auch das Nichtseyende an dem Seyn theilnehmen, indem es nichtseyend ist.

g) Kommt aber dem nichtseyenden Eins ebensowohl ein Seyn zu, sofern es nichtseyend ist, als ein Nichtseyn, sofern es nicht ist, so muß auch eine Veränderung, ein Uebergang stattfinden, eine Bewegung. Aber dem nichtseyenden Eins kommt auch Bewegung nicht zu, sondern Ruhe, sofern es kein anderes, als es selbst werden kann, sofern es nicht an derselben Stelle sich dreht, denn dasselbe ist eine Eigenschaft des Seyns, mit der das Nichtseyende nichts

zu schaffen hat, und sofern es auch den Ort nicht verändern kann, denn dadurch würde es in das Seyn kommen.

h) Sofern das nichtseyende Eins sich bewegt, wird es anders und geht unter, sofern es in Ruhe ist, kommt ihm weder Werden noch Untergehen zu (p. 160 b — 163 b.).

B. Vorher wurde angenommen, daß das Eins nichtseyend sey, so muß jetzt auch das betont werden, daß das Eins nicht sey, oder daß es kein Eins giebt. — Hier macht nun P. den umgekehrten Gang in der Reihenfolge der Bestimmungen, wie vorhin. Der Sinn dieser ganzen Ausführung ist aber der:

a) Wenn kein Eins ist, so kann auch von ihm nichts ausgesagt werden. Mit dem ὑποκείμενον fallen auch dessen Prädicate (ὀκ ἔχει πως ὀδαμῆ (p. 164 b.). So können also auch von dem Eins, das nicht ist, kein Werden und Vergehen, Bewegung und Ruhe, Größe, Kleinheit und Gleichheit ꝛc. ausgesagt werden.

b) Es giebt also weder ein Wissen, ein Meinen, ein Wahrnehmen, ein Denken, ein Nennen von dem Eins, wenn es nicht ist (p. 163 b — 164 b.).

C. Hiermit ist aber die dialektische Ausführung des P. noch nicht geschlossen. Es muß noch ein drittes Glied hinzugefügt werden. Bei der Annahme, das Eins sey, trat sogleich dessen Gegensatz, das Andre hervor, und es mußte das Verhältniß des Eins und des Andern erörtert werden. Nun aber ist das Eins nicht, was hat dies für einen Einfluß auf das Andre? Dieses Andre kann davon nicht unberührt bleiben. Die Betrachtung theilt sich demgemäß wieder in zwei Hälften.

a) Das Eins sey ein nichtseyendes, so kann das Andre, das eben nur als Gegensatz gedacht wird, seinen Gegensatz nicht in ihm haben, und auch in Nichts (denn das Andre ist nicht ohne einen Gegensatz), sondern nur wieder in einem Andern, und zwar in einem Andern, das nicht Eins ist, weil eben das Eins als nichtseyend vorausgesetzt wird. Also ist es nur eine in's Unendliche zerfahrende Masse (ὄγκος). Alles, was dabei mit dem Eins zusammenhängt, muß wegfallen, kann nur scheinen, nicht

seyn, so Zahl, Gleichheit und Ungleichheit, Kleinheit und Größe, Begränzung und Unbegränztheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit 2c. (p. 164 b — 165 e.).

b) Wenn aber das Eins überhaupt nicht ist, dann ist das Andre auch nicht, es ist überhaupt nichts.

Denn

α) das Andre ist nicht nur nicht Eins, sondern es ist auch nicht Vieles, sofern das Viele das Eins voraussetzt.

β) Es kann aber auch das Andre nicht gedacht werden; denn es kann nicht mit etwas, was nicht ist, in Verhältniß gesetzt werden, mit ihm keine Gemeinschaft haben. Hiermit fallen auch alle andern Prädicate des Andern, als Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Differenz 2c. (p. 165 e — 166 c.).

V.

Mit dem Vorhergehenden wurde eine möglichst gedrängte Uebersicht über den Inhalt dieses Dialogen gegeben, und aus ihr wird man wenigstens vorläufig die Einsicht gewinnen können, daß das Gespräch schon darum nicht das Prädicat des Dunkeln verdient, weil es nicht, wie die meisten von denen, welche den Namen Platon's tragen, in ein quos ego — ausgeht, sondern vielmehr in seinen sechs, resp. acht dialektischen Gängen eine abgeschlossene Rundung annimmt und ein bestimmtes Ergebniß darlegt, wenn schon auch in anderer Beziehung, wie wir bald sehen werden, der Punkt auch in diesem Gespräche nicht fehlt, wo es sich als Fragment erweist und die Aussicht auf eine weitere Vollendung eröffnet.

Zunächst sey aber jetzt das Gesammtergebniß, das in jenen dialektischen Gängen gewonnen wird, zusammgengefaßt und dargelegt. Eins und Seyn, Eins als seyendes und Seyendes als eins, dies sind die Gegenstände der speculativen Behandlung, und wir haben oben schon gesehen, was die Frage nach dem Eins für eine speculative Bedeutung hat. Es wird wohl nicht in den Fehler derer verfallen heißen, die erst allerlei in den Dialogen hineinlegen, was nicht darin liegt, die dem Eins erst

diese oder jene Bedeutung unterschieben, die es unausgesprochen haben soll, sondern man bleibt unmittelbar bei dem stehen, was wörtlich dargeboten wird, wenn man in dem Eins in seiner Combination mit dem Seyenden (dem Etwas) das Grundproblem aller Ontologie behandelt sieht. Daß wir hiermit den richtigen Gesichtspunkt eingenommen haben, dafür könnte indirect gerade auch die Menge der Deutungen sprechen, die jenem Eins gegeben worden ist; denn es muß doch ein sehr allgemeines Problem seyn, in welchem so verschiedene auch nur mit einigem Schein wiedergefunden werden wollten.

Dieses seyende Eins nun oder dieses eine Etwas wird von seinen verschiedenen Seiten betrachtet und die einzelnen Betrachtungen, die verschiedenen dialektischen Ausführungen bilden so ein Ganzes, daß sich verschiedene Durchschnitte in dem Schema derselben anbringen lassen.

Alles.

1) Wenn Eins ist.
2) Wenn Eins ist.
3) Das Andere
   a) unter Voraussetzung des seyenden Eins,
   b) unter Voraussetzung d. Einsseyns.
4) Wenn das Eins ein nichtseyendes ist.
5) Wenn das Eins nicht ist.

Nichts.

6) Das Andere
   a) unter Voraussetzung des nichtseyenden Eins,
   b) unter Voraussetzung d. Nicht-Eins.

Das Gesammtergebniß dieser hier übersichtlich gruppirten Gänge ist nun die vollendetste Skepsis. Das Resultat ist geradezu = 0. Denn will man mit folgerichtiger Energie das Eins festhalten, so verliert man sich in eine solche Abstraction, daß nichts mehr übrig bleibt, was gedacht werden kann. Nicht nur das Eins, sondern auch das dem Eins entgegengesetzte Andere ist völlig ausgeleert. Will man aber diesen Inhalt, dieses Seyende festhalten, so geht die Form des Denkens verloren, die Grundgesetze des Denkens, insbesondere das des Widerspruchs,

sind erlahmt. Es ist alles zugleich a und non a. Vergegenwärtigen wir uns dies im Einzelnen mit bestimmter Klarheit.

1) Das Eins soll seyn, und P. läßt nun dasselbe sich vollziehen. Das Eins ist Voraussetzung, ist Gedanke, und dieser Gedanke kann nur mit der äußersten Energie der Verneinung vollzogen werden. Eine Bestimmung des Gedankens um die andere wird negirt, die Abstraction wird immer weiter fortgesetzt, bis man am Ende da anlangt, wo man Nicht-Etwas, ein leeres Indifferentes übrig behält, wo also jeder Act des Denkens, jedes Urtheil gehemmt wird. Man hat nicht blos das Seyn verloren, sondern, sofern Denken Urtheilen, Bestimmen ist, so hört nun auch das Denken auf. Keine Bestimmung, (ὄνομα), also auch kein Denken (λόγος). Die drei Formen des Denkens, welche überhaupt P. kennt, sind vernichtet, a) die sinnliche Erkenntniß (αἴσθησις), denn von ihr entfernt man sich mit Absicht durch Abstraction. b) Ihr entgegengesetzt die Wissenschaft (ἐπιστήμη = reines, synthetisches Denken?) im eigentlichen Sinn, welche Platon im Theätet als die Thätigkeit bezeichnet, wo die Seele durch sich selbst erkennt (τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖ. p. 145 e.). Endlich auch c) das Mittlere zwischen beiden, die wahre Meinung (ἀληθὴς δόξα = Vorstellung?), denn diese muß ihren Stoff aus der Anschauung nehmen und behandelt ihn denkend (μετὰ λόγȣ Theaet. p. 201 c.).

2) Dieses Ergebniß des ersten Ganges führt deshalb auf eine entgegengesetzte Annahme, auf die des Seyenden, des Etwas, das Eins als Etwas oder das Eins das Etwas. Hier ist nun wenigstens für den ersten Anblick das Ergebniß das entgegengesetzte, denn es ergeben sich jetzt alle denkbaren Prädicate zusammen. Aber ebendamit wird genauer besehen das Ergebniß durchaus nicht verschieden von dem vorhergehenden. Diese Prädicate sind jedes wohl für sich denkbar, d. h. es kann jedes für sich in ein bejahendes Urtheil mit dem Subject des Eins verknüpft werden, aber sie sind unter sich einander entgegengesetzt. Da wo das eine ist, wird das andere ausgeschlossen, oder genauer: dasjenige Etwas, welchem die eine Bestimmung zukommt, wird da-

durch von dem Kreis des Etwas ausgeschlossen, dem die entgegengesetzte Bestimmung zukommt, d. h. dieser Zusammenstoß der Prädicate des Etwas zersprengt die Einheit des Eins, oder hebt geradezu das Grundgesetz des Denkens auf, daß Entgegengesetztes nicht in eins vereinigt werden kann. Das Etwas wäre ähnlich und unähnlich, ruhend und bewegt. Ist vorher das Wahrnehmen, Vorstellen, Wissen ausgegangen, weil nichts mehr wahrzunehmen, vorzustellen, zu wissen übrig blieb, so ist jetzt umgekehrt das, was gedacht werden soll, ein solches, das nicht mehr in die Formen des Denkens paßt. Bleibt vorher nichts mehr übrig, worauf die Gesetze des Denkens angewendet werden können, ja verschwinden diese Gesetze selbst, sofern sie Bestimmungen, also etwas dem schlichten Eins Widersprechendes sind, so ist nun das, was mittelst ihrer aufgefaßt wird, eben das Nicht-Eins. Widersprechen im ersten Falle sie sich selbst, so widerspricht und zerbricht im zweiten Fall der Inhalt die Form. Auf beiden Seiten also eine Unmöglichkeit, beide Gänge kommen in einer Undenkbarkeit zusammen. Hiermit wäre die dialektische Arbeit gethan; wo nichts mehr ist, da hat nicht nur der Kaiser, sondern auch das Denken sein Recht verloren, und wo nichts mehr gedacht werden kann, da fehlt auch bei dem größten Reichthum des Seyns das Werkzeug, um es zu fassen. Das Ergebniß der Dialektik, wie es sich von seinen beiden Seiten darstellt, ist ein rein skeptisches, oder wie man es noch schärfer ausdrücken darf, ein destructives.

Aber P. findet doch noch ein Häkchen, um wieder anzubinden. 3) Die beiden ersten Gänge hatten die Voraussetzung des Eins. Nun aber, indem ich Etwas setze, verneine ich auch etwas, oder setze es entgegen einem Andern und setze ihm ein Andres entgegen. Es läßt sich ein Eins nicht denken ohne seinen Gegensatz, das Viel, oder noch abstracter: ein Etwas nicht ohne ein Andres. Hier faßt also, bei dem Andern des Eins, P. den verlorenen Faden wieder auf, ob nicht in diesem Andern der feste Punkt, das δός μοι πȣ στῶ für ein ontologisches Denken liege. Die Betrachtung dieses Andern muß sich spalten, wie das

Eins und Etwas. P. knüpft zunächst an den letzten dialektischen Gang an, an das seyende Eins, und es erscheint folgerichtig: wenn alles ist, so ist auch das Andere in allen Bestimmungen des Seyns. Es ist Alles Eins, und darum ist auch das Andere des Eins die vielen Einse. So fallen also die Gänge 2 und 3 a. zusammen. Umgekehrt aber: wenn nichts mehr gedacht wird, so kann auch kein Anderes gedacht werden, denn es fehlt ihm das Eins, von dem es das Andere seyn sollte. So wird also das Andere völlig in das Schicksal des Eins hineingerissen. Hat jenes aber in seinen beiden Gängen zu einem *ἄλογον* geführt, so ist auch für das Andere, das nur unter der Voraussetzung des Eins ist, kein besseres Ereigniß zu bewirken.

So bleibt 4) nur noch eine Zuflucht für die Ontologie, nehmlich statt des Eins, das zum Nichts führt, das Gegentheil, das Nicht-Eins zum Ausgangspunkt zu nehmen. Die Voraussetzung: Eins ist, hat sich als unhaltbar erwiesen, d. h. sie hat geradezu auf die Position des Gegentheils geführt, des Nicht-Eins, und so wird nun dieses Nicht-Eins als Voraussetzung für weitere dialektische Gänge dargeboten. Man kann aber dieses Nicht-Eins gleichfalls wieder in doppelter Bedeutung nehmen, entweder als conträren Gegensatz des Eins mit der Betonung des nichtseyenden Eins, und dann fällt das Ergebniß zusammen mit dem bei 2 in dem obigen Schema, wo auf das Eins als Seyendes der Nachdruck gelegt wurde; nur jetzt mit der einzigen Hinzufügung, daß alles, was bei jenem Gang herauskam, ein Nicht-Seyendes, ein blos Scheinendes ist. War bei 2 das Ergebniß statt des vorausgesetzten Eins ein unter einander entgegengesetztes widerspruchsvolles Viel, so bleibt jetzt nur noch ein scheinendes Viel übrig. Wenn P. am Schluß des zweiten dialektischen Ganges noch irgendwie eine Erkenntniß, ein Wissen, Meinen &c. bestehen läßt (p. 155 d.), so wird dies nun durch den vierten Gang auch vollends zu einem Schein herabgesetzt. Versteht man aber unter dem Nicht-Eins den contradictorischen Gegensatz des Eins, dann nimmt man dasselbe an, was bei 1 das Ergebniß war, nehmlich das Nichts, und

0 = 0. Wenn nichts vorausgesetzt ist, so kann natürlich am Ende auch nichts anderes herauskommen, als 0. So ist also 4 nur die Fortsetzung und Vervollständigung von 2, wie 5 die von 1. Wird endlich auch hier wieder das Andre betrachtet, so zeigt sich, daß Nicht-Eins und Anderes congruent sind und zwar gleichermaßen als scheinendes Viel (4), wie als schlichtes Nichts (5).

So führen sich also sämmtliche Antithesen nur auf zwei Glieder eines Gegensatzes zurück, nehmlich auf das Eins und Nicht-Eins (= Andres = Vieles). Aber diese beiden kommen wieder zusammen in einem Dritten; denn jedes Glied für sich genommen, das Eins, wie das Nicht-Eins, führt zu einem 0, aber jedes von entgegengesetzter Richtung. Das Viel kann nicht gedacht werden und das Eins hat keinen Inhalt. So erweist sich die ganze skeptische Kraft des Dialogen und die Kraft der Skepsis überhaupt, die hier mit wissenschaftlicher Schärfe ihre Macht in der allgemeinen ontologischen Ausführung entfaltet und jeder mit dogmatistischem Uebermuthe auftretenden Ontologie die Niederlage bereitet. Kaum kann man es darum früheren kritischen Forschern des Parmenides verargen, wenn sie dies Werk für eine Art Kunststück halten, worin sophistische Dialektik sich selbst auf den Kopf stelle. Jedenfalls aber würde man das Kunststück für ein sehr sinnreiches ansehen müssen. Die Gänge überraschen durch ihre Einfachheit im Einzelnen, wie durch ihre Mannichfaltigkeit im Ganzen. Aber das scheint eben die Eigenthümlichkeit des P., unter leichtem dialektischem Ueberwurf, der in seiner Leichtigkeit da und dort fast an Ironie streift, die tiefsten Probleme zu verbergen. Das entschieden skeptische Element, das aller Philosophie inwohnt und auch in der Geschichte der griechischen sich von deren erstem Anfang an geltend macht, das mit ihr im Fortschritt der Speculation immermehr erstarkte, erreicht in unserm Dialogen den Höhepunkt seiner Entfaltung und bildet hiermit die zusammenfassende Grundlage für den spätern Pyrrhonismus, der, obschon er die Skepsis als allgemeine, alles beherrschende ἀγωγή und nicht mehr blos als einzelnes Element

in dem Philosophiren übte, doch nur gar zu sehr, wie wir am besten bei Sextus Empirikus sehen können, sich auf die vielen vereinzelten Punkte warf und dadurch ein zerfahrenes zuchtloses Wesen annahm. Hier aber wird die Skepsis, die speculative Skepsis gesammelt, und während sie in ihrer vulgären Form sich so gerne groß macht, einzelne Positionen umzustürzen, dahin gewendet, wohin sie gehört, gegen die eignen Aufstellungen einer abstracten Speculation, gegen die Dogmen einer anmaßenden Ontologie. Keiner Philosophie kann die Skepsis fehlen und hat ihr auch nicht gefehlt, wenn es wirklich Philosophie war, und wenn es wirklich deren Aufgabe ist, das Eins und das Etwas zu suchen. Sie muß zu diesem Ende die dem menschlichen Denken inwohnende Kraft der Verneinung in vollem Maaße üben. Sie muß davon ausgehen, das ihr Dargebotene darauf anzusehen, ob es dem Etwas oder Nicht-Etwas angehöre, sie muß den Schein von dem Wesen trennen. Auch das am meisten dogmatistische System hat so wenigstens eine skeptische Seite an sich und dies um so gewisser, je zuversichtlicher seine Position ist.

Schon die Jonier, wenn sie das Eins und das Etwas in dem einfachen Stoffe fanden, fanden zugleich nicht wenig Anstoß, dasjenige, was nur schien etwas zu seyn, als solches nachzuweisen. Erhöhen mußte sich aber diese skeptische Thätigkeit natürlich um so mehr, je mehr das Etwas der Sinnlichkeit entrückt wurde, bei den Atomistikern, noch mehr, wie dies gerade unser Dialog zeigt, bei den Eleaten. Aber jetzt schon war auch die Zeit gekommen, wo die Skepsis nicht mehr bedächtig vorschritt, sondern in einigen raschen Absätzen sich bis zum Gipfel ihrer Entwickelung aufschwang. Das Denken wird seiner Kraft zu bejahen und zu verneinen inne, die Etwase mehren sich, die Sophistik kommt auf, welche das Bejahen und Verneinen, das Beweisen und Widerlegen der Philosophie wie ein Gewerbe treibt, und nun steht Sokrates am Baume der Speculation und läßt sich die reife Frucht dieser Skepsis in den ausgebreiteten Mantel fallen. Die vielen Einse, die vielen Etwase fangen an sich zu befehden, und dieser Krieg ist es eigentlich, welchen die Sophisten

führen. Aber hinter ihnen steht der lächelnde Sokrates, zeigt die darin liegende Ironie der menschlichen Geistesthätigkeit und wendet die Skepsis gegen das menschliche Erkennen selbst. Mit eben dem Rechte, mit welchem er der größte Sophist von Zeitgenossen gescholten wurde, konnte er auch mit seiner Verkündigung der Unwissenheit der größte Skeptiker heißen. Aber seine Unwissenheit war Wissenschaft, um einen Ausdruck zu gebrauchen, mit welchem Kant auf eine treffliche Weise das Wesen der Kritik schildert *). Sophistik und Sokratik, in ihrer Methode sehr nahe verwandt, bilden doch die beiden sehr wohl zu unterscheidenden Stufen, auf welchen die griechische Skepsis zu ihrer Höhe emporsteigt. Die Sophisten hatten den Subjectivismus, die Herrschaft der individuellen Meinung, zu seiner üppigsten Blüthe gebracht, aber Sokrates wendete die Spitze dieser Herrschaft gegen sie selbst; die vielköpfige Tyrannei jener Demokratie mußte sich selbst aufzehren. In streng geordneter dialektischer Form stellt diesen Proceß unser Dialog dar. Jeder einzelne Standpunkt wird besonders vorgenommen und in seiner Consequenz sein skeptischer Ausgang aufgezeigt. Aber dann, wenn so alle entgegengesetzten Möglichkeiten erschöpft sind, dann wird jenes trostlose Gesammtergebniß ausgesprochen, dessen wir schon gedacht haben: Es kann das Eins und Etwas weder behauptet noch geleugnet werden. Wäre weiter nichts, als dies, der Gewinn des ganzen Dialogen, so wäre dieser schon reich genug. Er zeigt die ganze Gewalt der Skepsis und nimmt diese zugleich in eine wissenschaftlich würdige Zucht. Aber wir gewinnen noch mehr, wie wir in einem folgenden Artikel zeigen werden.

Ueber die Wahrnehmung und das aus ihr sich ergebende Verhältniß von Kraft und Stoff.

Von Dr. M. Droßbach.

Die Wahrnehmung des Materiellen ist eine sehr verschiedene. Was der Eine als warm empfindet, nennt der Andere

*) Kritik d. r. V. 5. Aufl. S. 786.

kalt. Das verstimmte Ohr läßt alle gehörten Töne als falsch erscheinen. Eine Speise findet der Eine wohlschmeckend, während ein Anderer sie verschmäht. Wir sehen Alles, wie durch verschieden gefärbte Brillen 2c. 2c. Die Einwirkungen, welche wir empfangen, sind nicht nur bei verschiedenen Individuen verschieden, sondern auch bei ein und demselben zu verschiedenen Zeiten: dasselbe Auge sieht zu verschiedenen Zeiten verschieden. Wie die Gemüthsstimmung wechselt, ändert sich der Eindruck. Was uns gestern begehrungswerth erschien, verwerfen wir heute. Der Gegenstand nimmt die Stimmung des Organs an, durch welches wir die einwirkende Kraft gewahren *). Ein Gebäude, welches mir in meiner Jugend als groß erschien, kommt mir jetzt als ein gewöhnliches Haus vor. Die Stereoskopbilder erscheinen plastisch. Der Fieberkranke, der Wahnsinnige sieht Gegenstände, die ein Anderer, oder die er selbst zu anderer Zeit als ganz andere wahrnimmt, oder die gar nicht vorhanden sind. — Wir sehen ferner den Körper heute in fester Form, morgen in flüssiger oder in Gasform; den Freund, der uns heute heiter grüßt, morgen krank oder todt, kurz: der Eine hat eine andere Vorstellung von dem, was er Körper oder Erscheinung nennt, als der Andere, und Jeder selbst zu verschiedenen Zeiten. Welche Vorstellung ist die der Wirklichkeit entsprechende? Wessen Behauptung ist die richtige? — Ferner: Jeder Körper, jeder sogenannte Stoff ist erfahrungsgemäß zertheilbar. Wir kennen keine Grenzen dieser Theilbarkeit. Der zusammengesetzte Körper entschwindet durch Zertheilung der sinnlichen Wahrnehmung, und die letzten Theile sind nicht wahrnehmbar. Diese letzten Theile halten die Einen für kleinste Körperchen, die sich in verschiedenen Formen an einander lagern, Andere für raumlose Punkte, die mit einander in Wechselwirkung stehen, noch Andere für Körperchen oder Punkte, die in sehr kleine Entfernungen wirken. Keiner kennt ihre wahre Beschaffenheit. Welches ist nun das eigentliche Object unserer Wahrnehmung, — der zusammengesetzte wandelbare Körper, den

*) Vergl. R. Zimmermann's Propädeutik.

wir wahrzunehmen meinen, oder die Theile desselben, die wir nicht mehr wahrzunehmen meinen? Wie kann von einer bestimmten Angabe der Beschaffenheit des sinnlich Wahrnehmbaren die Rede seyn, wenn dasselbe jeden Tag sich ändert und zuletzt der sinnlichen Wahrnehmung gänzlich entschwindet? Wer behauptet, daß er nur die Summen dieser Theile, nicht sie selbst sinnlich wahrnehmen könne, der gesteht damit zugleich, daß er die eigentlichen Objecte der sinnlichen Wahrnehmung nicht kennt. Was wir sinnlich wahrzunehmen glauben, besteht aus Theilen, über deren Beschaffenheit vollständiges Dunkel herrscht, was wir für sinnlich wahrnehmbar halten, ruht auf einer zweifelhaften Unterlage und ist daher um nichts sicherer, als diese. Oder nehmen wir den Stoff, die Materie überhaupt ohne Rücksicht auf seine Theilbarkeit oder Untheilbarkeit als den Träger von Kräften, nehmen wir den Stoff als das sinnlich Wahrnehmbare wahr, an dem gewisse unsichtbare Kräfte hangen? Der Stoff wäre hiernach dasjenige, was übrig bleibt, wenn man van dem Körper sämmtliche Kräfte abzieht. Aber was bleibt uns, wenn wir irgend einem Körper seine Schwere, seine Cohäsion, seine chemischen, elektrischen Kräfte u. s. w. nehmen? Offenbar nichts. — Somit wäre der Stoff entweder das sinnlich Unwahrnehmbare, oder er ist gar nicht vorhanden. Daß die Kräfte nicht sinnlich wahrnehmbar sind, darüber hält man sich im voraus vollkommen sicher. Wo oder was ist nun das eigentliche Object der sinnlichen Wahrnehmung? — Der Glaube an die Wahrheit der sogenannten Außenwelt ist erschüttert. Was wir als das Object unserer sinnlichen Wahrnehmung zu betrachten pflegen, ist höchst schwankend und unsicher. So lange unsere Ansichten über einen Gegenstand schwanken, haben wir keine Erkenntniß desselben. Wer erkennen will, der verlangt ein Festes, was für ihn und für Alle unter allen Umständen und zu jeder Zeit gleich bleibt. — Wir haben kein Recht zu behaupten, daß das, was wir sinnlich wahrnehmen, Körper, Materie sey, — viemehr müssen wir eingestehen, daß wir gar nicht wissen, was das eigentlich ist, was wir wahrnehmen. Nur so viel ist gewiß, daß wir

wahrnehmen, daß wir bewußte Wahrnehmungen haben, — und daß wir nicht immer dieselben Wahrnehmungen haben (daß sie kommen und gehen, daß sie wechseln). Daß wir sinnlich wahrnehmen, wird nicht geläugnet, aber daß das sinnlich Wahrgenommene Materie sey, damit kann die Frage nach der Beschaffenheit des Objectes der Wahrnehmung nicht abgethan werden, und es ist ein voreiliges Urtheil, wenn behauptet wird, daß wir Körper, Stoff sinnlich wahrnehmen, daß das sinnlich Wahrgenommene Materie sey. Es ist eben die Frage, was das ist, was wir sinnlich wahrnehmen; — daß wir wahrnehmen, ist gewiß, und sogar die Basis alles Wissens, — was wir wahrnehmen, ist Problem, von dessen Lösung alles Wissen abhängt.

Wo Wahrnehmung, da ist Wahrnehmendes und Wahrgenommenes. Wo kein wahrnehmendes Subject, da ist keine Wahrnehmung, wo kein Object, kein Wahrzunehmendes, da ist auch keine. Habe ich kein Vermögen wahrzunehmen, so nehme ich nicht wahr, wenn auch etwas Wahrnehmbares vorhanden ist, und wirkt nichts auf mein Wahrnehmungsvermögen ein, so nehme ich auch nichts wahr, obwohl ich das Vermögen wahrzunehmen habe. Wahrnehmung ist also Product, nichts Ursprüngliches, setzt Ursachen voraus, entsteht und vergeht, ändert sich, je nachdem die beiden Factoren derselben, das Wahrnehmende und das Wahrnehmbare, ihre gegenseitigen Beziehungen ändern. Der eine Factor muß auf den andern einwirken, — der andere Factor muß die Einwirkung des ersteren aufnehmen. So ist bei jeder Wahrnehmung wirkende und empfangende Thätigkeit in Verbindung. Was die aufnehmende Ursache an sich ist, wissen wir nicht, was die wirkende an sich ist, wissen wir auch nicht, aber so viel ist gewiß, daß die letztere auf die erstere einwirkt, und daß die erstere dieses Wirken aufnimmt. Wenn also erstens gefragt wird, was wir wahrnehmen, so ist die einzig richtige Antwort die: wir nehmen das Wirken, die Einwirkung einer (übrigens ganz unbekannten) Ursache wahr, und wenn zweitens gefragt wird, wer wahrnimmt, so ist die einzig richtige Antwort die: eine für die fremde Einwirkung empfängliche (übrigens ganz

unbekannte) Ursache nimmt wahr, d. h. wir wissen von dieser nicht, ob sie Seele oder Leib sey, ob sie einfach oder zusammengesetzt, ob sie räumlich oder unräumlich, ob sie selbstständig oder vergänglich ꝛc. sey, und ebensowenig wissen wir von den wirkenden Ursachen, ob sie Geister oder Körper, einfach oder zusammengesetzt, räumlich oder unräumlich ꝛc. sind. — Auch kann man das Vorhandenseyn eines vom Subject verschiedenen Objects läugnen und behaupten, daß wir selbst auf uns einwirken, und somit unsere eigenen Wirkungen wahrnehmen, daß nur unser wahrnehmendes Ich existire und sich wahrnehme, und die fremden Ursachen überflüssig seyen; oder man kann das Gegentheil annehmen, daß nur die wirkenden Ursachen existiren, und durch ihr Wirken das Wahrnehmen erzeugen, wobei die wahrnehmende Ursache als eine von ihnen verschiedene hinwegfiele; auch kann man die Individualität von Subject und Object läugnen und ein allgemeines Vermögen annehmen, welches etwa an gewissen Punkten zur Selbstwahrnehmung kommt. Alle diese Ansichten stimmen darin überein, daß Wahrnehmungen vorhanden sind, d. h. daß Etwas wahrnimmt und daß Etwas wahrgenommen wird, und differiren nur in der Antwort auf die Frage, wer wahrnimmt und was wahrgenommen wird. Es handelt sich nicht darum, zu entscheiden, ob das Subject unmittelbar sich selbst oder Anderes wahrnehme, ob es ein besonderes wahrnehmendes Wesen gebe oder nur wirkende Dinge, die irgend wie zum Wahrnehmen kommen, ob Subject und Object individuelle Dinge oder Allgemeinheiten seyen, sondern, es soll die unter allen Umständen, in jedem denkbaren Fall nothwendige Beschaffenheit dessen, was wahrnimmt, und dessen, was wahrgenommen wird, erforscht werden.

Daß wir wahrnehmen und daß etwas wahrgenommen wird, kann nicht geleugnet werden, weil das Leugnen selbst nicht stattfinden kann ohne leugnendes Subject und ohne geleugnetes Object, — aber die Beschaffenheit dessen, was wahrnimmt, und dessen, was wahrgenommen wird, ist unbekannt, Subject und Object der Wahrnehmung, Geist und Materie sind in Bezug auf ihre Beschaffenheit Probleme, und die Lösung derselben ist die

erste und wichtigste Aufgabe für Jeden, der wirkliche Erkenntniß erlangen will. Alle anderen Fragen können erst dann beantwortet werden, wenn diese Probleme gelöst sind. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist die Beantwortung der ersteren. Wir nehmen etwas wahr, es wirkt etwas auf uns. Vor Allem soll diesem unbekannten Etwas näher zu kommen gesucht werden. Greifen wir zu einem Beispiele: Der Schlag, den mir ein Anderer giebt, ist eine (bewußte) Empfindung in Bezug auf mich, der ich eine Einwirkung empfange, und er ist eine Bewegung, eine Kraftentfaltung in Bezug auf den, der eine Wirkung ausübt, die empfangene, die empfundene Wirkung ist der Schlag, die Erscheinung. Wenn ich sage, ich empfinde den Schlag, so kann damit nicht gemeint seyn, daß ich denselben als etwas von mir objectiv Verschiedenes, als eine selbstständige Existenz empfinde; denn er ist nichts, als meine Empfindung — auch ist damit nicht gesagt, daß der Schlag etwas von dem Schlagenden objectiv Verschiedenes ist, denn er ist die Bewegung, die Kraftäußerung des Schlagenden: sondern es ist damit gesagt, daß ich die Kraft des Andern empfinde. Der Schlag an sich ist nichts, er entsteht erst durch mich den Empfangenden, und den Andern, den Gebenden; aber weder ich bin, noch der Andere ist der Schlag, und ohne uns beide ist er auch nicht. Der Schlag ist nichts für sich Bestehendes, kein Ding an sich, sondern ein Product, welches entsteht, wenn ein Subject eine Kraft ausübt und ein Anderes diese ausgeübte Kraft empfängt, ein Product zweier Factoren. Also was empfinde ich? den Schlag? Wenn ich den Schlag empfinden soll, so müßte er auf mich wirken, um dies zu können, müßte er schon vorher vorhanden seyn, ehe ich ihn empfinde; der Schlag ist aber vor der Empfindung nicht, er entsteht erst, indem ich die Kraft des Schlagenden erfahre. Was erst entsteht, indem ich empfinde, ist weder Gegenstand, noch Ursache des Empfindens, sondern Product, Folge desselben. Mein Empfindungsvermögen (meine Empfänglichkeit) ist es, welches vor dem Schlag vorhanden ist, ich empfinde nicht den Schlag, der Schlag ist selbst Empfindung für mich, den Empfangenden. —

Der Schlag ist auch Bewegung in Bezug auf den Gebenden, aber der Schlag selbst hat keine Bewegung; wenn er bewegen soll, so müßte er schon vor der Bewegung vorhanden seyn, er entsteht aber erst, indem der Schlagende sich bewegt, ist weder Gegenstand, noch Ursache des Bewegens, sondern Folge desselben. Der Schlag, die Bewegung ist die Folge der Thätigkeit einer Ursache, einer Kraft. Das Verursachende, die bewegende Kraft ist es, welche vor dem Schlag, vor der Bewegung vorhanden ist und die Bewegung erzeugt, wie die empfindende Kraft das vor der Empfindung Vorhandene ist und die Empfindung erzeugt. Die Bewegung oder Kraftäußerung, welche wir Schlag nennen, ist nichts Wirkendes; nur Wirkendes ist wahrnehmbar; daher nehme ich nicht die Bewegung, nicht den Schlag wahr, sondern die bewegende, die den Schlag erzeugende Kraft; diese ist es, welche auf mich einwirkt, und deren Wirken ich wahrnehme. Das Verursachende, die wirkende Kraft ist mithin fähig, sinnlich wahrgenommen zu werden, und mein Empfindungsvermögen ist fähig, die wirkende Kraft vermittelst der Sinne wahrzunehmen. Was von dem als Beispiel gewählten Schlag gilt, gilt von allen Erscheinungen, von allem sinnlich Wahrnehmbaren ohne Ausnahme. Habe ich z. B. ein Stück Metall vor mir, so empfangen meine Sehnerven durch das in gewisser Form von ihm reflectirte Licht eine Einwirkung, dadurch werden sie in einen veränderten Zustand, in eine gewisse Aufregung versetzt, welche sich bis zu den Ganglienzellen des Gehirns fortpflanzt, und indem nun diese Aufregung von meinem wahrnehmenden Ich (dessen Beschaffenheit uns übrigens ganz unbekannt ist) aufgenommen wird, entsteht die Empfindung, welche wir metallischen Glanz nennen ganz analog der Empfindung, die in mir entsteht, wenn ein Anderer auf einen Theil meines Körpers schlägt. Eine ähnliche Empfindung entsteht in mir durch das Anschauen des genannten Stückes Metall, die man Gestalt, Form, Größe nennt. Fasse ich dasselbe mit der Hand, so empfangen die Nerven meines Tastsinnes eine Einwirkung, durch welche dieselben in einen solchen Zustand versetzt werden, daß

die Empfindung entsteht, welche wir Festigkeit, Cohäsion nennen, eine andere, durch welche die Empfindung entsteht, die wir Wärme oder Kälte, eine dritte, durch welche die Vorstellung entsteht, die wir Schwere nennen. Wird mit einem Hammer auf das Metall geschlagen, so empfange ich durch Vermittlung meiner Gehirnnerven eine Einwirkung, welche die Empfindung erzeugt, die wir Schall oder Klang nennen, u. s. f., und den ganzen Complex dieser Eindrücke zusammengenommen nennen wir Metall. Also was nehme ich wahr? nehme ich das Stück Metall wahr? was wir Metall nennen, ist ein Complex von Eindrücken in mir. Diese Eindrücke kann ich nicht sinnlich wahrnehmen, diese Eindrücke wirken nicht auf meine Sinne: wenn ich dieselben sinnlich wahrnehmen soll, so müßten sie Eindrücke in mir erzeugen, wenn sie Eindrücke in mir erzeugen sollen, so müßten sie schon vorher da seyn, eh' ich sie wahrnehme, — aber sie entstehen offenbar erst, wenn meine Nerven gereizt werden, ich komme erst zu den Empfindungen oder Vorstellungen von Form, Farbe, Härte, Schwere, Klang, zur Vorstellung des Metalls dadurch, daß meine Nerven gewisse Einwirkungen erfahren, und dadurch, daß ich diese Einwirkungen aufnehme. Was erst entsteht dadurch, daß ich gereizt werde und wahrnehme, kann weder Gegenstand, noch Ursache dieser Wirkung oder Wahrnehmung seyn, denn es ist ja die Folge derselben. Die Eindrücke oder die Empfindungen des Harten, Schweren, Klingenden haben keine Cohäsion, drücken nicht, klingen nicht, sondern entstehen erst, indem gewisse vor der Hand unbekannte Ursachen dieselben in mir erzeugen; diese Ursachen sind es meinerseits, welche vor den Empfindungen, deren Complex wir Metall nennen, vorhanden sind und dieselben erzeugten; diese Ursachen sind es, die ich wahrnehme, nicht das Metall, und mein Wahrnehmungsvermögen andererseits ist es, welches vor den genannten Eindrücken vorhanden ist und das Wirken jener unbekannten Ursachen wahrnimmt. So ist der Complex von Empfindungen, die wir Metall nennen, das Product, welches entsteht, wenn jene unbekannten Ursachen mit meinem wahrnehmenden oder für das Wirken der genannten Ursachen

empfänglichen Ich in eine gewisse Relation treten, und diese vorläufig unbekannten Ursachen dasjenige, dessen Wirken wir sinnlich wahrnehmen. Was von dem als Beispiel gewählten Metall gilt, gilt von allen Körpern ohne Ausnahme, und es gilt ebenso von den sogenannten Imponderabilien, weil Licht, Wärme, Elektricität ꝛc. eben auch nichts Anderes sind, als Empfindungen, Eindrücke, welche in uns entstehen, wenn gewisse unbekannte Ursachen auf uns in gewisser Art einwirken. Wir nehmen nicht Licht, Farbe, Wärme, Elektricität sinnlich wahr, sondern gewisse Ursachen erzeugen verschiedene Schwingungen, durch diese Schwingungen werden unsere Nerven in verschiedenartige Zustände versetzt, und diese Zustände unserer Nerven erzeugen in uns entsprechende verschiedenartige Empfindungen, welche wir nun Licht oder Farbe oder Wärme ꝛc. nennen. Es ist also falsch, wenn man sagt, wir nehmen Erscheinungen sinnlich wahr, nie aber die Ursachen derselben. Im Gegentheil: die Erscheinungen sind nicht sinnlich wahrnehmbar, sind unsere Wahrnehmungen selbst, wir nehmen nur die Kräfte sinnlich wahr, und die Erscheinung ist der Erfolg unseres Wahrnehmens dieser Kräfte. Die Erscheinung ist gar nichts ohne die sie erzeugenden Factoren; sie hat keine Kraft, kann keine Wahrnehmung bewirken. Die Kraft ist das die Erscheinung Bewirkende, das sinnlich Wahrnehmbare. Wir nehmen wahr, was auf uns wirkt; was nicht auf uns wirkt, von dem können wir nichts wissen. Was auf uns wirkt, ist Kraft, also nehmen wir die Kraft wahr. Das Unkräftige ist das Unwahrnehmbare, all' unser Wahrnehmen ist Wahrnehmen der K r a f t. — Der Dogmatiker giebt zu, daß etwas wirkt, daß ohne Ursache oder Kraft keine Erscheinung möglich ist, aber er behauptet, daß dieses Wirkende, dieses Ursächliche nicht wahrgenommen wird. Verfolgen wir diesen Satz in seinen Consequenzen: wenn das nicht wahrnehmbar ist, was auf uns wirkt, so ist dasjenige das Wahrnehmbare, was nicht auf uns wirkt. Daß etwas wirkt, wird nicht geleugnet, daß etwas wahrnimmt, wird auch nicht geleugnet, aber man verneint, daß das Wirkende wahrgenommen wird: damit ist gesagt, daß wir das Nichtwirkende

wahrnehmen; somit ist die Kraft das Unwahrnehmbare, die Unkraft das Wahrnehmbare. Dieses wahrnehmbare Unkräftige, sagt man, sey der Stoff, der Körper xc. Man mag ihm Namen beilegen, welche man will, immer bleibt es das Unkräftige, Wirkungslose. Nun erkläre man uns doch, wie dieses Wirkungslose sich uns wahrnehmbar macht, wie wir zum Wahrnehmen des Wirkungslosen kommen, und zeige uns, daß das Wirkende sich uns nicht wahrnehmbar macht, daß wir das Wirkende nicht wahrnehmen! — Ist das Wirkungslose oder Unkräftige das Wahrnehmbare, zu was ist dann noch die Kraft nothwendig? Es ist überflüssig, außer dem wahrnehmbaren Kraftlosen noch eine unwahrnehmbare Kraft, außer dem Wahrnehmbaren noch ein Unwahrnehmbares anzunehmen. Wenn wir das Kraftlose wahrnehmen, so braucht keine Kraft auf uns zu wirken, wir nehmen schon ohne sie wahr. — — Indeß wenn sich dies wirklich so verhielte, so müßten wir den Schlag empfinden, ohne daß uns Jemand schlägt, so müßte eine Erscheinung entstehen können ohne bewirkende Ursachen, und es wäre dann der vom Empiriker selbst zugegebene Satz falsch, daß jede Erscheinung ihre Ursachen haben müsse. — Die Sache wird nicht besser dadurch, daß man annimmt, alle unsere Wahrnehmung sey Selbstwahrnehmung, unsere Wahrnehmungen werden nicht von fremden Ursachen erzeugt, sondern von uns selbst; denn um uns selbst wahrnehmen zu können, müssen wir selbst wahrnehmbar seyn, müssen wir Kraft haben, wirken. Sind wir kraftlos, so können wir uns ebensowenig empfinden, als wir den Schlag empfinden, wenn uns Niemand schlägt. — Der Widerspruch liegt somit am Tage, der in dem Satze liegt: „wir nehmen die auf uns wirkende Kraft nicht wahr, oder die Kraft ist unwahrnehmbar.“

Es versteht sich hierbei von selbst, daß diese Kraft, dieses Wirkende etwas objectiv Vorhandenes seyn muß, — nicht ein Begriff, nicht eine subjective Vorstellung seyn kann, daß vielmehr der Begriff dadurch erst erzeugt wird, daß die Kraft, daß das Wirkende auf uns wirkt. Und ebenso selbstverständlich ist es, daß, obwohl diese objectiv vorhandenen, wirkenden Existenzen

die Ursachen unserer Empfindungen sind, insofern als sie auf uns einwirken, doch wir selbst andererseits ebenfalls die Ursachen derselben sind, insofern wir das Wirken jener Existenzen in uns aufnehmen. Indem wir wahrnehmen, treten wir ebenso zu den anderen Ursachen in Beziehung, wie diese zu uns, und haben daher ebenso Antheil an der Hervorbringung der Wahrnehmung, wie diese.

Wir haben bisher nur die Empfindungen im Auge gehabt, welche uns das Wirken der Kraft verursacht. Aber unsere Wahrnehmungen bestehen nicht allein in Empfindungen, sondern auch in Anschauungen. Wie wir nicht den Körper wahrnehmen, sondern Unbekanntes empfinden, was auf uns wirkt, und dessen Wirkungsvermögen wir mit dem Namen Kraft belegen, so nehmen wir nicht die Ausdehnung oder räumliche Größe, nicht die zeitliche Dauer oder Veränderung der Körper wahr, sondern schauen die Formen, in welchen die Kraft auf uns wirkt, und die wir mit den Namen Raum und Zeit belegen. Wie der Körper unsere Empfindung ist, welche entsteht, wenn die fremden Ursachen mit ihrer Kraft auf uns wirken, so sind Ausdehnung und Veränderung Anschauungen, welche entstehen, indem die fremden Ursachen in gewissen Formen auf uns wirken. Die empirischen Raum- und Zeitformen sind meine Anschauungen, sie sind nicht objectiv vorhanden, sondern werden erzeugt durch mich selbst, durch mein Anschauungsvermögen, als der einen (oder subjectiven) Ursache und durch andere fremde Ursachen, welche mein Anschauungsvermögen zu bestimmten Anschauungen veranlassen, zwingen. Wer zwei Aepfel an einem Baume hängen sieht, die einen Fuß von einander entfernt sind, nimmt weder die Aepfel, noch die Distanz wahr; weder die Aepfel, noch die Distanz sind wirklich vorhanden, sie sind nur unsere Wahrnehmungen; sowohl die Empfindungen, die wir Aepfel nennen, als die Anschauung, welche wir als Entfernung derselben bezeichnen, sind das Product einer Ursache, welche wir unser Ich nennen, und mehrerer anderer Ursachen, die auf uns in gewisser Form, d. i. räumlich einwirken, d. h. wir nehmen das in gewisser Form stattfindende

Wirken unbekannter Ursachen wahr. Sehen wir einen Apfel vom Baume fallen, so ist es nicht der Fall oder die zeitliche Ortsveränderung des Apfels, welche wir sinnlich wahrnehmen, sondern das Wirken unbekannter Ursachen, welches in gewisser Form, d. i. zeitlich oder aufeinanderfolgend stattfindet. Der Fall des Apfels oder das aufeinanderfolgende Wechseln der Orte des Apfels ist unsere Wahrnehmung, ist der Erfolg unseres Wahrnehmens, nicht aber das, was wir wahrnehmen. Wir nehmen nicht die Veränderung sinnlich wahr, denn sie ist selbst nur eine (unsere) Wahrnehmung oder eine Erscheinung, welche dadurch hervorgebracht wird, daß die einzelnen Ursachen ihre Stellungen und Beziehungen zu einander und zu mir ändern, oder daß ich meine Stellung zu ihnen ändere. Die Körper in ihren verschiedenen räumlichen Formen und in ihrer verschiedenen zeitlichen Dauer, in ihren verschiedenen Eigenschaften und in der Veränderung derselben sind Eindrücke oder Wahrnehmungen, welche gebildet werden von gewissen Ursachen, deren Wirken in räumlicher und zeitlicher Form stattfindet, sind Erzeugnisse, welche entstehen durch Verbindung der räumlich und zeitlich wirkenden Ursachen mit einander (und mit uns), sind Folgen der in bestimmten wechselnden Formen sich entfaltenden selbstthätigen Kraft gewisser Ursachen (zu denen das wahrnehmende Ich auch gehört) — wie der Schlag, der entsteht, indem die Kraft des Anderen in der Form von Raum und Zeit mit mir in Beziehung tritt. Sowie ich nicht den Schlag wahrnehme, sondern die in bestimmter räumlicher und zeitlicher Form sich äußernde Kraft des Schlagenden (als der objectiven Ursache des Schlages), so nehme ich auch nicht die Körper in ihren verschiedenen räumlichen Verknüpfungen und zeitlichen Veränderungen wahr, sondern in allen Fällen räumlich und zeitlich wirkende Kraft. Wir nehmen also nicht nur das Wirken der fremden Ursachen sinnlich wahr, sondern auch die Formen, in denen sie wirken. Das Wirken derselben nennen wir Kraft oder gegenseitiges Beziehen, Verbinden — die Formen desselben Raum und Zeit. Und hiermit ist das gerade Gegentheil derjenigen Annahme dargethan, nach wel-

cher wir nur die Erscheinungen sinnlich wahrnehmen, — Kraft, Raum und Zeit dagegen hinzudenken. Wir nehmen Kraft, Raum und Zeit sinnlich wahr, und die Erscheinungen sind unsere Empfindungen und Anschauungen.

Die Erscheinungen sind das Gewordene, Hinfällige, das Abhängige, die sie bewirkenden Ursachen das Ungewordene, Unabhängige, Bedingende. Wenn wir somit sämmtliche Wahrnehmungen, Körper, Erscheinungen unter dem Begriff des Bedingten (des Gewordenen, Veränderlichen, Abhängigen), sowie sämmtliche bedingende Ursachen derselben unter dem Begriff des Unbedingten oder Absoluten zusammenfassen und nun wieder fragen, was wir wahrnehmen, so lautet die Antwort: Wir nehmen das Bedingte nicht wahr, denn es ist unsere Wahrnehmung; das Bedingte ist weder wahrnehmbar, noch wirkend, — sondern wir nehmen das Wirken dessen wahr, was das Bedingte macht, — das Bedingende oder das Unbedingte, Absolute. — Nur das Unbedingte ist das Wirkliche, das allein Wirkende, mithin Erkennbare, und der wird nie zur Erkenntniß kommen, der sie im Bedingten sucht, — sowie das Bedingte an sich Nichts ist, so ist auch die Erkenntniß des Bedingten, der Erscheinung, eine nichtige. Es ist daher ganz irrig, wenn man sagt, die Erkenntniß der Beschaffenheit des Unbedingten sey nur durch das Denken zu erreichen, indem wir aus den *Aeußerungen* des Unbedingten, d. h. aus den Erscheinungen, die allein Gegenstände unserer Empfindung und Anschauung seyn sollen, auf das *innere Wesen* derselben zurückschließen; denn wir nehmen eben nicht die Aeußerungen des Unbedingten wahr. Die Aeußerungen äußern sich nicht, sind nicht Kraft, sondern die Wirkung der Kraft, das Bewirkte kann keinen Eindruck bewirken. Wir nehmen das wahr, was sich äußert, und was sich äußert ist Kraft, ist das Bedingende. Was wir empfinden, ist nicht *Kraftäußerung*, sondern *Kraft*, und insoferne diese den Inhalt des Unbedingten ausmacht, die Beschaffenheit des Unbedingten selbst. Wir kommen also zur Erkenntniß der Beschaffenheit des Unbedingten nicht durch das Denken als ein besonderes, dem

Menschen ausnahmsweise verliehenes Erkenntnißvermögen, sondern vor Allem durch das Empfinden und Anschauen. Das Denken ist nur das Mittel, das, was wir sinnlich unbewußt anschauen und empfinden, — mit klarem Bewußtseyn anzuschauen und zu empfinden. Da die sinnlichen Gegenstände nichts als unsere Empfindungen und Anschauungen sind, so giebt es keine Körperwelt als wirkliche wahrnehmbare Existenz, somit aber auch keine Geisterwelt, welche im Gegensatz zur Körperwelt stünde — so giebt es auch nicht zwei wesentlich verschiedene Arten der Wahrnehmung, eine sinnliche und eine geistige, eine sinnliche, mit der wir nur die Körper wahrnehmen, ohne ihr Wesen zu erkennen — eine geistige oder den Verstand, mit dem wir das der sinnlichen Anschauung und Empfindung verschlossene Wesen der sinnlichen Dinge erschließen, ohne es anschauen und empfinden zu können, — sondern wir nehmen sowohl in der sogenannten sinnlichen als in der sogenannten geistigen Wahrnehmung das **eine** und gleiche Object, nämlich die Kraft, die räumlich und zeitlich wirkende Kraft, das Unbedingte wahr. —

Recensionen.

Pax vobiscum. Die kirchliche Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten historisch-pragmatisch beleuchtet von einem Protestanten. Bamberg, 1863, Buchner'sche Buchhandl.

Obgleich vorliegende Schrift auf dem kirchlich-theologischen Gebiet sich bewegt, so haben wir doch keinen Anstand genommen, über sie in unsrer Zeitschr. uns auszusprechen, und zwar, weil sie eine Idee, welche gerade in jeder ächt philosophischen Religionswissenschaft ihre nothwendige Stelle hat, zu entwickeln versucht, nämlich die Idee der universellen Kirche. Während die positive Theologie als solche nicht umhin kann, einen confessionellen Charakter anzunehmen und von dem Princip einer besondern Kirche auszugehen, ist das Princip der Religionsphilosophie von vornherein kein andres als die universelle Idee der Religion.

Wenn daher die Religionsphilosophie diesem Princip in der wissenschaftlichen Entwickelung desselben getreu bleibt, so kann sie in der ganzen Geschichte der Religion den Universalismus desselben nie aus dem Auge verlieren, somit schließlich nur zeigen, wie dasselbe durch alle Gegensätze der besonderen Confessionen hindurch doch am Ende dahin strebt, sich auch in einer die größte Mannichfaltigkeit der Glaubensansichten nicht ausschließenden Universalkirche einen ihrem innern Geiste angemessenen Leib zu geben.

Der anonyme *) Verf. der vorl. Schrift geht nun in derselben die ganze höchst interessante Geschichte der Wiedervereinigungsversuche der katholischen und evangelischen Kirche gründlich durch. Er zeigt, wie die Einseitigkeit und Unfreiheit, welche sich bei der guten Absicht der Friedensmänner kundgab, und die Unfähigkeit der Zeit, Nebendinge von der Hauptsache zu unterscheiden und für ein großes gemeinsames Segenswerk Parteizwecke aufzugeben, als unüberwindliche Hindernisse jeder dieser Unternehmungen entgegenstanden. Allein bei aller Trostlosigkeit dieses Ergebnisses erkennt er doch den hohen Segen, welchen die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen für Kirche und Staat, für die Wissenschaft und die Schule, für das häusliche und sociale Leben der Christenheit, insbesondere unsrer deutschen, nicht blos politisch, sondern auch kirchlich zerrissenen Nation haben müßte, zu sehr an, um nicht schließlich einige Winke über die Möglichkeit und die Art und Weise einer solchen Reunion anzudeuten. Ausgehend von der seiner Ansicht zufolge an sich wahren Fichte-Schelling'schen Theorie, welcher zufolge die Petrinisch-kirchliche Lebensform im Katholicismus, die Paulinische im Protestantismus ihren Ausdruck gefunden habe, aber auch überzeugt, daß beide Verwirklichungsformen des Christenthums bereits am Ziel ihrer Mission angelangt seyen, glaubt er, daß der Eingang in die freie, der praktischen Betheiligung vorzugsweise zugewendete Jo-

*) Warum anonym? Steht es noch so mit der Glaubensfreiheit in Bayern, daß man über die höchste christliche Idee, selbst von einem so positiv gläubigen Standpunkte aus, wie ihn der Verf. einnimmt, nicht sollte ohne Gefahr sich offen aussprechen können?

hanneische Lebensform geschichtlich berechtigt sey und sich der auf Erneuerung des christlichen Lebens angewiesenen katholischen und protestantischen Gemeinschaft als göttlich gewollter Ausweg empfehle. Eine auf solch' einen Glauben gegründete Kirche würde nach des Verf. Ansicht eine constitutionell monarchische Verfassung haben. Das Papalsystem müßte mit der Jurisdictio Inspectionis sich begnügen und die Jurisdictio Regiminis den Bischöfen zurückerstatten, und einem allgemeinen Concil, auf welchem die christliche Laienwelt die entsprechende Vertretung hätte, würde das kirchliche Gesetzgebungsrecht zustehen.

Der Verf. begleitet seine Vorschläge über die Verfassung einer allgemeinen christlichen Kirche selbst mit Fragezeichen, und ist besonnen genug anzuerkennen, daß unsrer Zeit die Fähigkeit und der Beruf zur kirchlichen Wiedervereinigung abgehe, und es sich derzeit nur um eine Vorarbeit hierzu, nur um Anregung der Idee einer solchen Vereinigung überhaupt handle. In der That würde eine Kirchenverfassung, wie sie der Verf. andeutet, das gerechteste Mißtrauen der Protestanten erwecken, da letztere aus der Geschichte hinreichend darüber belehrt sind, daß jede Art von Unterwerfung unter die Obergewalt des Papstes und der Bischöfe von den letztern zur Unterdrückung der Freiheit des Glaubens und der Wissenschaft mißbraucht werden würde. Umgekehrt zeigt die neueste Geschichte Italiens, daß die Katholiken in ihrer großen Mehrheit bei aller selbst auf dem kirchlichen Gebiete erstrebten Freiheit der Bewegung doch noch weit davon entfernt sind, von der kirchlichen Autorität und höchsten Supremative des Papstes in der Sphäre des Glaubens und der kirchlichen Angelegenheiten sich emancipiren zu wollen. In den eigentlichen Glaubenslehren ließe sich eher eine Vereinigung erzielen; wenigstens haben die katholische und evangelische Kirche die christlichen Grundlehren gemein, und in den streitigen Dogmen kennzeichnet das moderne christliche Bewußtseyn nicht mehr jene Schärfe des Gegensatzes, wie sie zur Zeit der Reformation hervorgetreten ist; aber die Verfassung beider Kirchen hat sich in einer Weise gestaltet, deren Gegensatz mit der Zeit nicht gemildert, sondern eher noch ver-

schärft worden ist, indem in der katholischen Kirche das Papalsystem eine immer mehr absolutistische Spitze gewonnen hat, in der evangelischen Kirche dagegen das freie Presbyterialsystem, dessen Princip die Autonomie der Gemeinde ist, täglich mehr an Boden gewinnt.

Nichtsdestoweniger bleibt es ein verdienstliches Unternehmen, das wir dem Verf. zu Dank wissen, der Entzweiung der christlichen Kirche gegenüber an ihre höhere, ideelle Einheit zu erinnern. Wir haben bereits bemerkt, daß die Philosophie der Religion, insbesondere des Christenthums das lebendigste, innerste Interesse an der Geltendmachung jenes universellen Gesichtspunkts hat. In der That haben auch die hervorragendsten deutschen Philosophen in diesem edlen, großherzigen Geist gewirkt; Leibnitz hat, wie auch der Verf. hervorhebt, die Idee der Wiedervereinigung beider Kirchen lebendig, wenn auch nicht in der rechten Weise, erfaßt; die sinnreiche Idee, daß die christliche Kirche in drei Lebensformen und Zeitaltern, dem Petrinisch-katholischen, dem Paulinisch-protestantischen und dem erst werdenden, Johanneischen, sich darstelle und entwickle, — sie hat ihren Ursprung gleichfalls in der Philosophie. Noch universeller ist der Gedanke, welchen der philosophische Dichter der Neuzeit, Lessing, in seinem Nathan ausgesprochen hat, wenn er als die höhere Einheit aller positiven monotheistischen Religionen, nicht blos der verschiedenen christlichen Confessionen, gleichsam als das Urbild, dessen verschiedenartige Nachbildungen sie sind, und als das höchste Ziel aller Religionsentwickelung die reine, freie, vernunftgemäße Religion des Geistes, also der Humanität und Liebe bezeichnet. Alles das ist ein Beweis davon, wie sehr die ächt philosophische Betrachtung der Religion mit dem Bestreben übereinstimme, über den confessionellen Gegensatz, dessen Entwickelung allerdings der Menschheit heilsam war, aber doch darum nicht das letzte Ziel der Entwickelung seyn kann, den Geist zur höhern Einheit des religiösen Bewußtseyns zu erheben.

Bedenken wir nun aber das bis jetzt unübersteigliche Hinderniß, welches einer wirklichen Einigung die katholische Kirchen-

verfassung, das Papstthum, derzeit und noch auf lange Zeit hin entgegenstellt, so werden wir überhaupt nur eine schrittweise Annäherung an jenes Ziel als möglich erachten können. Eine solche Annäherung und die nothwendigen Vorstufen derselben hätte uns. E. der Verf., um fruchtbar mit seiner Idee zu wirken, hervorheben sollen. Worin nun bestehen diese Stufen? Welchen Weg hat die Menschheit zurückzulegen, um zum höchsten Ziele zu gelangen? Als erste Stufe, als bloße Vorstufe möchten wir die Periode der allgemeinen Toleranz bestimmen. Sie ist das Allererste, was wir zu erstreben haben, und sie ist es, die auch Lessing in dem genannten Werke vornehmlich der Menschheit veranschaulichen und tief einprägen wollte. Zu Ende des vorigen und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts war der Geist der Toleranz unter der Christenheit weit mehr verbreitet, als heutzutage, und es gilt daher nunmehr vor allen Dingen die Wiederbelebung jener Duldsamkeit gegen fremdartige Glaubensansichten, wie sie mit der persönlichen und confessionellen Ueberzeugungstreue sehr wohl vereinbar ist. An dieser Wiederbelebung mitzuarbeiten ist eine der schönsten Aufgaben der Philosophie, eine Aufgabe jedoch, welche sie nicht durch Indifferenz gegen alle Religion, die vielmehr immer eine Reaction des religiösen Bewußtseyns und zwar alsdann eine ganz positive, an das Bestehende sich ängstlich anklammernde zur Folge hat, sondern durch Anerkennung und Geltendmachung der wahren, universellen Idee der Religion wird lösen können. Hierdurch würde alsdann die zweite, höhere Stufe, die der Allianz der verschiedenen Kirchen angebahnt. Die Allianz besteht in dem Zusammenwirken der Kirchen zu verschiedenen kirchlichen Zwecken bei sonstiger Selbstständigkeit und Getrenntheit derselben in dem Dogma, der Verfassung und dem Cultus. Eine solche Allianz wird derzeit unter den verschiedenen Denominationen der evangelischen Kirche erstrebt und ist theilweise schon zu Stande gekommen, und wir sehen nicht ein, warum sie, vorausgesetzt, daß zuvor mehr als bisher der Geist der Toleranz erweckt und neu belebt worden ist, mit der Zeit nicht auch auf die katholische und evangelische Kirche in ih-

rem wechselseitigen Verhalten zu einander sollte ausgedehnt werden können. Wir werden uns der Periode der Allianz in demselben Maaße nähern, in welchem verblendete Eiferer aufhören, der Gegenseite Ketzerthum oder Antichristenthum vorzuwerfen, und dagegen erleuchtete Theologen unter Hervorhebung des beiden Kirchen Gemeinsamen in den Besonderheiten derselben verschiedene-nothwendige und relativ heilsame Erscheinungsformen des Christenthums anerkennen. Die dritte und letzte Stufe wäre dann endlich die der Union der verschiedenen Kirchen, also wirkliche Vereinigung aller Christen zu Einer Kirche. Wenn man sieht, wie in der Jetztzeit seit der Gestattung größerer Glaubensfreiheit von Seiten des Staats alsbald eine zahllose Menge von zum Theil höchst wunderlichen, abgeschmackten, fantastischen Secten auftaucht, so wird man versucht zu denken, daß das Ende der unbedingt freien Entwickelung der Kirche nicht eine Universalkirche, sondern vielmehr die Auflösung der schon bestehenden Kirche in eine Unzahl von Kirchlein seyn werde, so daß sich im religiösen Leben der Satz verwirklichen würde: quot capita, tot sensus. Bemerkt man jedoch, wie gleichzeitig mit dem Trieb nach Scheidung und ungehemmter Selbstdarstellung der individuellen Besonderheit doch auch der entgegengesetzte Trieb nach Einigung mächtig sich regt, so wird man in der Hoffnung bestärkt, daß eine die größte Mannichfaltigkeit des individuellen und nationalkirchlichen Lebens nicht aus-, sondern einschließende Union der Christenheit doch das letzte Ziel der geschichtlichen Entwickelung seyn werde. Jedenfalls ist sie das höchste Ideal der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie der Geschichte und namentlich der Religionsphilosophie.

Wirth.

Emilie. Drei Gespräche über Wahrheit, Güte und Schönheit. Von Melchior Meyr. Stuttgart, Bruckmann, 1863.

Der Verf., der früher in dem Roman Vier Deutsche seine staats- und religionsphilosophischen Gedanken vorgetragen, giebt hier in einem novellistischen Rahmen, in geistreich und leicht hin-

fließenden Gesprächen eine Entwickelung jener Ideentrias, die seit dem Alterthum als Ausdruck des göttlichen Lebens wie als Zielpunkt der höchsten menschlichen Thätigkeiten gilt, indem das Denken auf das Wahre, der Wille auf das Gute, die Phantasie auf das Schöne gerichtet ist; indeß verfolgt Meyr diese Ideen weniger in die Gebiete des menschlichen Geistes, als daß er sie in ihrem Quell aufsucht, oder ihr Ideal in Gott darlegt, und nach ihrem Vorwalten Gott in seinem reinen Wesen (als Wahrheit), als Schöpfer und Führer der Welt (Güte) und in der einstigen Vollendung seines Reichs (als Schönheit) betrachtet. Die Frage: was ist Wahrheit? eröffnet die Gespräche, und schon aus der gewöhnlichen Antwort, daß sie die Uebereinstimmung des Aufgefaßten mit der Auffassung, der Sache mit dem Gedanken sey, ergiebt sich, daß also zweierlei zu ihr gehört, Subject und Object, und daß Gott nur die Wahrheit seyn kann, wenn er beides, Geist nnd Natur ist. Ist Gott ewig, so ist er auch nothwendig oder hat das Seyn unvermeidlich, oder das göttliche Seyn ist nicht erst durch das Wollen geworden, weil ja das Wollende immer schon seyn müßte; — es ist nothwendiges, blindes, bewußtloses Leben, der dunkle Grund oder die nothwendige Voraussetzung aller Dinge, das Ewigweibliche. Gott als Geist ist Herr des Seyns, das er auffaßt, formt und durchdringt; er ist die Wahrheit, indem er sich selbst und die Natur erkennt. Und wenn er schafft, schafft er aus seiner Natur, und schafft nicht von sich weg, sondern schafft sich an, das Gesetzte bleibt ihm lebendig verbunden, bleibt in seiner Macht, wird ihm Organ.

Meyr läßt hier ein Streiflicht auf die Lehre von der göttlichen Allwissenheit fallen. Ist in ihr alles vorherbestimmt, so ist die Freiheit des Geschöpfes unmöglich. „Wir leben in einer Welt, in der zahllose Acte geschehen und vorübergehen, ohne daß sie im geringsten des Vorhersehens und Behaltens werth erscheinen. Wird Gott bei den Spielen, die auf Erden gespielt werden, auf's Bestimmteste vorherwissen mögen, welche Karten jeder Spielende erhält, wie er spielt, gewinnt oder verliert? Wird er

vorhersehen wollen, wie viel Kegel fallen bei jedem Kegelspiel auf der ganzen Erde, und wie sie fallen? Dennoch ist auch dieses ein Geschehen, und der in jedem Sinn allwissende Gott müßte auch dieses vorherwissen, ja er müßte vor der Schöpfung auf's genaueste bestimmt haben, wie viel Kegel während der ganzen Zeitlichkeit bei jedem Kegelspiel auf Erden fallen, von wem sie fallen und wie sie fallen, wie viele Atome durch jeden fallenden aus ihrer bisherigen Lage gebracht werden und in welche neue sie gelangen sollen. Glauben Sie, daß Gott in seinem ewigen Seyn sich mit solchen Vorhersehungen abgegeben habe?.. Er läßt dem Spiel der freigegebenen Wesen und Kräfte einen Raum, und behält sich nur vor alles so zu lenken, daß es am Ende zu seinem Ziel an der ihm gebührenden Stelle im Ganzen gelangt. Alles in jeder Weise vorherzusehen in der bestimmtesten Bestimmtheit müßte die entsetzlichste Langeweile zur Folge haben. Schätzen wir nicht diejenigen Dichtungen mit Recht am höchsten, die zwar den Gang und Ausgang einer dargestellten Handlung im Allgemeinen errathen lassen, aber keineswegs im Einzelnen, hier vielmehr durch Wendungen überraschen, die wir nicht vorhergesehen, deren tiefe Motivirtheit wir aber, sobald sie dasind, einsehen? Das gewährt uns ja eben die höchste Erquickung, die Erquickung durch ursprüngliches, neues, aus Urtiefen ewig hervorquellendes Leben. Und die sollte Gott sich versagen?.. Hier tritt die Unterscheidung des freien und nothwendigen Seyns, des Geistes und der Natur in Gott mit ihrem größten Segen hervor. Das bewußtlose Seyn Gottes wirkt bei der Schöpfung mit und bringt in jedes Geschöpf etwas von sich, sodaß der ganze Complex des Geschaffenen ebenso ein Werk der göttlichen Natur wie des göttlichen Geistes ist... Geist und Natur müssen zusammenwirken, wenn selbstständige Gebilde entstehen sollen, so gewiß als im Poeten Leidenschaft, Lebensdrang bei der künstlerischen Gestaltungskraft seyn muß, wenn nicht ein Fabrikat, sondern ein lebendiges Gedicht entstehen soll. Ohne zugleich Natur zu seyn und damit Stoffprincip, als bloßer Geist, bloßes Formprincip wäre Gott nicht Schöpfer lebendiger Wesen, sondern bloß Macher. Aber

welche Freude könnte er an einer Welt haben, die er durch einen bloßen Machtspruch in's Daseyn gezaubert? Welche Freude könnte ein Künstler an seinem Werk haben, das er nicht aus productivem Drang, mit Lust und Liebe aus sich selber geschaffen, in das er nicht liebend sein eigenstes Leben ergossen, das er nicht liebevoll gepflegt und zur Vollendung geführt, sondern das er als eine Art Hexenmeister auf einmal fix und fertig aus dem Nichts in's Seyn gerufen hätte? Gleichwohl denkt man sich die Welt, die noch in ganz anderm Sinn lebendige Schöpfung ist, immer noch auf jene unmögliche Weise entstanden, und höhnt das Wort Schöpfung, das man sinnlos gebraucht, indem man damit eine bloße Fabrikation, bloßes Zauberwerk und Spuck behauptet. Die Geschöpfe sind aber nicht die Fabrikate eines Magiers, sondern die Kinder, die Abkömmlinge eines liebenden Vaters; und wenn wir Gott so nennen, so müssen wir ihn auch so erkennen!"

Ich komme von der thatsächlichen und gegenwärtigen Wirklichkeit dem Verf. entgegen, wenn ich daran erinnere, daß die Schöpfung, die organische Welt vornehmlich, nicht die Signatur des Gemachten, sondern des von innen sich Entwickelnden trägt. Der Organismus bildet sich selbst in einem fortwährenden Proceß des Aneignens und Ausscheidens, seine Form ist das Maaß, das seine Gestaltungskraft sich selber giebt. Das Ich ist nur, indem es sich selber setzt, indem es in eigner That sich selber erfaßt; nur wer sich selbst bestimmt, nicht wer von andern bestimmt wird, ist frei; selbstbewußte freie Wesen von außen durch ein Machtwort zu machen ist ganz unmöglich, weil ihr Begriff eben die eigene That verlangt. Daher widerstreben die Natur- und Geschichtsforscher jenem Deismus, welcher die Welt hervorgebracht werden läßt wie die Uhr vom Uhrmacher, und der Materialismus, der Pantheismus haben dem Spiritualismus gegenüber ihr Recht und werden es behaupten, weil sie eine Seite der Wirklichkeit zur Grundlage haben, bis das Princip der Wirklichkeit als ein immanentes erkannt wird, das seinem eigenen Wesen nach nicht bloß Denken und Wille, sondern auch Natur

ist. Daß der reine Wille die materielle Welt aus Nichts schafft, ist eine Annahme, die erst des Beweises ihrer Möglichkeit bedürfte; bis jetzt gilt noch der Ausspruch von J. G. Fichte: „Wie Begriffe als Bestimmungen einer Intelligenz entweder in Materie sich verwandeln mögen in dem ungeheuren System einer Schöpfung aus Nichts, oder die vorhandene Materie modificiren mögen in dem nicht viel vernünftigeren System der bloßen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie, darüber ist noch immer das erste verständige Wort vorzubringen." Auch unser Wille bewegt den eigenen Körper und durch ihn die Außendinge nur dadurch, daß er der selbstbewußte Entschluß einer Seele ist, welche zugleich als unbewußte Naturkraft leibgestaltend wirkt, die chemischen und physikalischen Kräfte und Gesetze für sich combinirt und leitet.

Ulrici hat in seinem verdienstvollen Werke: Gott und die Natur, dessen gründliche Gelehrsamkeit und scharfsinnige Klarheit auch von mir anderwärts anerkannt worden, den Gedanken der Schöpfung — wie den Begriff Gottes selbst — für einen der Grundbegriffe erklärt, deren wir nicht entrathen können um das Gegebene aufzufassen und zu verstehen, auf die daher zwar die Consequenz unseres Denkens und Forschens mit Nothwendigkeit führt, die aber zugleich die Grenze unseres Denkens und Erkennens bezeichnen. So werden wir auf den Begriff einer schöpferischen, nicht nur die Form der Dinge bestimmenden, sondern sie selbst setzenden Urkraft hingedrängt, ohne daß wir begreifen wie aus Nichts Etwas werden könne. Aber es wird ja auch nicht Etwas aus Nichts, wenn es aus der schöpferischen Urkraft wird. Das Substanzialitätsverhältniß reicht zur Welterklärung nicht aus, aber sie braucht es darum nicht aufzugeben, sondern sie kann es ja aufnehmen als ein Moment *), sie kann in Gott

*) Dieses Aufnehmen involvirt m. E. einen Widerspruch, wenn doch gemäß den Ergebnissen der Naturwissenschaft die Atome mit ihren bedingten Kräften als der ursprüngliche Stoff der Welt und ihrer Entwickelung anzuerkennen sind, — einen Widerspruch, den ich auch (Gott u. die Natur S. 387) des näheren dargelegt habe und der bisher nicht gelöst ist.

H. Ulrici.

selbst die Fülle aller Naturkraft erblicken und annehmen, daß diese nach den Bestimmungen des Geistes sich begrenzt, besondert, als die schöpferische Wesenheit sich von den durch sie gesetzten Unterschieden unterscheidet, aber sie als die ihrigen in sich begreift; denn auf ein alldurchwirkendes Band aller Dinge werden wir gleichfalls durch die Thatsachen der Wirklichkeit, ich nenne nur die Schwerkraft mit ihrer Wirkung in die Ferne, nothwendig hingeführt. Das Wesen der Materie ist Kraft, sie ist Phänomen, für unsre Sinnlichkeit die Erscheinung davon, daß Kraftcentren im Gleichgewicht der nach außen gehenden Bewegung und der nach innen gehenden Beziehung auf sich selbst eine bestimmte Raumsphäre für sich setzen und in ihr für andre undurchdringlich sich behaupten. Ist die Natur in Gott das Princip der Außenwelt, und ist sie in sich als aufquellendes Leben und Selbstbewegung anerkannt, dann sehen wir auch in der Welt nirgends die todte Masse, der das Leben von außen her eingeblasen wird, sondern sie trägt es in sich, und das in der ewigen Natur innerlich Angelegte und Mögliche entfaltet sich in der Schöpfung, indem der göttliche Geist ihm Maaß und Spielraum giebt. Thatsächlich, als Ergebniß der Natur- und Geschichtsforschung, haben wir einen Weltplan mit seinen Formen, eine natürliche und sittliche Weltordnung, eine organische Wechselbeziehung des Mannichfaltigen, z. B. des Auges und der Aetherwellen zur Erzeugung der Lichtempfindung und des Sehens, wie das alles nicht das Werk des Zufalls, nicht der Erfolg blinder und vereinzelter Stoffe und ihres sinnlosen Wechsels seyn kann, sondern auf die göttliche Weisheit hindeutet und auf die Liebe, die ihr das Ziel setzt. Der Materialismus, der dies leugnet, verblendet sich selbst oder schreibt der bewußtlosen Natur zu, was nur das Werk bewußter Einsicht seyn kann. Aber eben so thatsächlich haben wir die Fülle des blinden und nothwendigen Seyns, haben wir ein spontanes Regen, Streben, Drängen und Treiben individueller Kräfte, und mittelst ihrer eine Welt, die kein Fabrikat, sondern ein Reich sich selbst gestaltender Organismen ist, eine Welt, in welcher neben der Harmonie und Zweckmäßigkeit

auch Verwirrung, Krankheit und Mißbildung, Widerstreit gegen das Rechte, Schuld und Sünde herrscht, eben weil die Spontaneität der Kräfte, weil die Freiheit des Willens die Möglichkeit auch des Unvernünftigen und Verkehrten nothwendig mit sich bringt; und alles Freie läßt sich nicht errechnen und erschließen, sondern muß erfahren werden, auch für Gott; für diesen ist allerdings kein Ding unmöglich, aber ein Unding allerdings, und es hieße ihn selbst zur Unvernunft machen, wenn er etwas andres wollen sollte, als was der Begriff der Sache mit sich bringt.

Weiße hat in seiner philosophischen Dogmatik es betont, wie auch in der Bibel Gott die Wesen nicht macht, sondern nur seinen Werderuf erschallen läßt, nur die Formen und Ziele bestimmt, wenn es heißt: „Es werde Licht! Die Erde bringe hervor Pflanzen und Thiere!" Nur daß Weiße den göttlichen Willen zur Weltmaterie sich selbstentäußern läßt, scheint mir wieder eins der Machtworte, die nichts erklären, vielmehr selbst erst die Erklärung ihrer Möglichkeit bedürfen; Weiße hat die Natur in Gott mit dem Gemüthe identificirt, das doch vielmehr bereits Innerlichkeit und Selbstgefühl, nicht objectives Seyn ist. Und ein Naturforscher, der das Problem der Menschenschöpfung nach den Ergebnissen der gegenwärtigen Naturwissenschaft wieder aufgenommen, Karl Snell, sagt mit Recht, daß die organische Thätigkeit eine stete Selbstverwirklichung ist, und daß der Geist nicht ist außer insofern er ein selbsterworbener und erarbeiteter und in diesem Sinne freies Eigenthum ist; eine denkende wollende Seele ist nur möglich durch einen Selbstbildungsproceß. Aller Fortschritt in der Natur wie in der Geschichte geschieht dadurch, daß ein im Innern gebornes Ideal die factischen Zustände überragt und über dieselben hinaustreibt. Snell erkennt darum mit uns die Schöpferthätigkeit Gottes als eine continuirliche, die jedes Erzeugniß vorausgegangener Arbeit als Stütze, Grundlage und Voraussetzung eines neuern in sich aufnimmt, und damit schon an die Mitwirkung des Geschaffenen sich bindet. Was ich wiederholt in der Aesthetik und in dem Buche über die Kunst im Zu-

sammenhang der Culturentwickelung dargethan habe: alles Große und Geniale, die Welt Fortgestaltende geschieht in einem Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit, — das hat Snell auch auf die Natur angewandt und auch er ist zu dem Satze gekommen: „Schöpfung ist eine auf dem Grund der ewigen innergöttlichen Natur sprießende Entwickelung.“

Wo immer ein Wesen sich selbst erfaßt, dadurch sich als Selbst hervorbringt, da scheidet es zuerst sich von allem Andern ab, und da ist es sofort in der Gefahr, nun nur das Seine zu suchen und in der Selbstsucht vom Allgemeinen und Ganzen abtrünnig und böse zu werden; das Gute und die Freiheit sind nur möglich, wenn der Wille auch anders wollen kann als Gott. Dies aber scheint mir umsomehr ausreichend zur Erklärung des in der Welt vorhandenen Unheils und der es bedingenden Schuld, als ja, nachdem einmal das Böse wirklich geworden, jedes Neugeborne in eine verdorbene Atmosphäre hineinkommt, die ihm auch von außen her nun Versuchung und Verführung genug bereitet. Meyr aber behauptet, daß das Spiel der bösen Regungen im Menschen und die Verderbtheit der Welt den bösen und verkehrten Willen und die Einflüsse anderer geistiger Mächte beweise, sodaß er nicht bloß einen Fall der Menschen, sondern auch einer höheren und mächtigeren Geisterwelt annimmt; er gefällt sich darin, sie unter einem Fürsten zu schaaren und den großen Kampf mit dem Reiche des Lichts führen zu lassen, wie das die Phantasie der Perser oder John Miltons poetisch ausgeführt. Von einem wissenschaftlichen Beweis ist hier nicht die Rede, vielmehr klingt das philosophische Mythologisiren, das man der Schrift „Gott und sein Reich“ vorgeworfen, hier, wenn auch leise, in die Gespräche herein. Nach unsrer Ansicht finden jene Gebilde religiöser Phantasie vielmehr selbst ihre Erklärung in den Zuständen der Wirklichkeit, als daß sie zum Verständniß dieser letzteren nothwendig wären.

Es ist die Güte Gottes, in welcher Meyr den Grund der Schöpfung findet, und sie ist es, welche den Schöpfer „über den Gedanken triumphiren läßt, daß er damit nicht nur etwas thut

und gewinnen, sondern auch etwas wagt und verlieren kann", wie er mit einer kühnen Wendung sagt. Denn wenn die Creatur böse wird, so wagt Gott die Reinheit und den Frieden seines Lebens, so kommt ein Riß und Kampf in sein Reich, und kraft seiner Güte hat er nun die lange und schwere Aufgabe, die Welt sich wieder zu versöhnen. Denn das Gefallene hat Strafe zu leiden, die Folgen seiner Schuld zu tragen, bis es den Weg zum Vater zurückfindet und ihm wieder die Ehre giebt; Gott selber kann auch hier seine Gnade nur anbieten, der Mensch muß sie ergreifen, die Sittlichkeit ist nicht das geschenkte, sondern das selbstgewollte Gute, das Heil ein Kampfpreis der Freiheit. Selbstverständlich erinnert das Gespräch hier an das Christenthum, aber es verschweigt dabei auch nicht das Ungenügende der seitherigen Kirchenlehre, und hofft von der Philosophie im Bunde mit der Natur- und Geschichtswissenschaft einen neuen Auf- und Ausbau der christlichen Weltanschauung. In der That scheint freilich die Mehrzahl unserer Theologen, die sich in die Satzungen des sechzehnten Jahrhunderts zurückzieht und damit dem fortschreitenden Leben und seiner Bildung entfremdet, davon keine Ahnung zu haben, daß so allein die Grundgebrechen der Zeit zu heilen sind, eine Einigung der Geister und Gemüther in Deutschland so allein möglich ist!

In der endlichen Vollendung des Lebens, im freien Liebesbunde Gottes und der Welt, wo er sich in ihr und sie sich in ihm wiederfindet, ist er selig mit den Seligen, ist er die Schönheit. Meyr schildert mit begeisterten Worten die Poesie eines harmonischen Seyns, in welchem Natur und Geist, Schöpfer und Geschöpf in freudiger Harmonie stehen und wirken und der Wille der Liebe immerdar erreicht wird. Einen Vorgeschmack davon giebt uns die Kunst. Wir hätten gewünscht, daß Meyr etwas mehr auf diese selbst eingegangen, das formale Element der Schönheit nicht außer Auge gelassen hätte; denn wie das ganze Büchlein von den innern Erfahrungen durchdrungen und erwärmt ist, die Meyr als Mensch, als Denker und Dichter gemacht, so hätte er gewiß auch hier noch manches Neue und Förbernde bie-

ten können. Jedenfalls aber ist es als ein Zeichen der Zeit anzusehen, daß wieder Schriften erscheinen, die nicht sowohl die philosophische Schule und den engen Kreis der Fachgenossen, sondern die allgemeine Bildung im Auge haben und sie zur Philosophie hinleiten, die Frage nach der Wahrheit um der Wahrheit willen wieder aufwerfen und dabei zeigen, daß in dem Idealismus doch mehr Glück liegt als in dem Materialismus des Geistes und des Herzens oder in einem Buchstabendienste der Satzung. Allmählich wird auch hier die Welle oder die Spirallinie der Entwickelung wieder aufwärts gehen! **M. Carriere.**

Emilie. Drei Gespräche über Wahrheit, Güte und Schönheit. Von **Melchior Meyr.** Stuttgart, Verlag von Fr. Bruckmann, 1863 *).

Melchior Meyr verfolgt in diesen Gesprächen den Weg, den er in seinem Werk: „Gott und sein Reich" betreten hat. Er kleidet dies Mal seine Betrachtungen in Gespräche, die er einen jungen Professor mit einem schönen geistreichen Mädchen halten läßt. Dieses, eine Denkerin, beginnt mit der alten, ewig neuen Frage: Was ist Wahrheit? die philosophische Debatte, die dann nach des Verfassers Theorie zu einem Abschluß gebracht wird, indem er das Wesen der Gottheit in der Wahrheit, Güte und Schönheit zeigt.

Was die äußere Form dieser philosophischen Untersuchungen anbelangt, so versteht sich, daß die Form des Dialogs durchaus gerechtfertigt ist, sobald der Philosoph die poetische Kraft zeigt, die der Dialog erfordert. Soll die Gesprächsform nicht langweilig werden, so muß sie nach dramatischen Gesetzen behandelt seyn. Wird ferner ein Hintergrund für die Sprechenden gegeben oder wenn man will, ein Rahmen für das Gemälde, so fällt dieser ebenfalls in das Gebiet der poetischen Anforderungen. Was das Letzte nun betrifft, so haben wir, wie es sich von Melchior Meyr erwarten ließ, ein Meisterstück von Feinheit und Reinheit der Zeichnung. Mit Göthescher Hand entwirft er uns

---

*) Wir geben von obigem Werke ausnahmsweise die nachstehende zweite Recension, weil sie das wichtige Problem, um das es sich handelt, und die Lösung, die ihm M. Meyr giebt, von einer andern Seite faßt und beurtheilt.
Die Redaction.

in wenigen Strichen ein so hübsches, klares, sinniges Bild, daß man erstaunt, wenn man die geringen Mittel betrachtet, die angewendet worden sind. Nur die beiden Hauptpersonen, der Professor und Emilie sind etwas ausführlich behandelt und doch sehen wir die ganze Familie auf ihrem ländlichen Besitz in ihrem Leben und Treiben lebendig vor uns. Wir sehen den Buchengang des Gartens, sehen die Liebenden wandeln, sprechen, ihre Leidenschaft wachsen — Sommertage, Erndtefreude, Familienglück — es ist eine reizende Schilderung, ein allerliebster Rahmen.

Was nun jedoch die Gespräche in Bezug auf den Inhalt betrifft, so haben wir Eins zu bemerken. Ein Dialog ist dazu da, um den verhandelten Gegenstand von verschiedenen Seiten zu betrachten. Ob auch Plato es sich dabei zuweilen bequem gemacht hat, kommt natürlich nicht in Betracht. Ein guter Dialog ist keine Rede, die von Bejahungen oder gar von Unterstützungen der ausgesprochenen Ansicht unterbrochen wird, sondern ein Streit, ein Gegenreden. Dazu gehören schwerwiegende Einwürfe, Zweifel, Gegensätze, die man beseitigt sehen will. Aus Zwiespalt und Kampf muß eine Uebezeugung ersiegt werden. Tausend beifällige Bemerkungen und Zustimmungen stempeln eine Rede noch zu keinem Gespräch.

Melchior Meyr hat es sich nun in dieser Beziehung leicht gemacht. Daß beide Theile gut reden, versteht sich. Die Sprache an und für sich ist musterhaft, klar und edel überall, selbst bei den schwierigsten Punkten. Aber das wahre Wesen eines Dialogs wird dennoch vermißt, wie es, möchte man sagen, nicht anders möglich seyn kann, wenn zur Untersuchung solcher Fragen einem jungen Philosophen eine ihn liebende Dame gegenübergestellt wird. Der Professor spricht, spricht warm und leidenschaftlich und Fräulein Emilie bewundert ihn und commentirt ihn ausgezeichnet. Wäre statt des schönen, gläubigen Mädchens ein weniger liebenswürdiger aber hartnäckigerer Mann der Gegner gewesen, so wäre die Frage: Was ist Wahrheit? wohl nicht so schnell und für beide Theile zufriedenstellend erledigt worden. Das: „dort kommen meine Eltern — Sprechen Sie mit ihnen!"

die frohe Verlobung hätte doch nicht zu fehlen gebraucht. Der Professor hätte z. B. mit dem Bruder Emiliens disputiren, Emilie jenen dabei unterstützen und lieben können, wie sie es jetzt thut. — So jedoch will es häufig nicht behagen, wenn die Jungfrau gleich: Wahrlich, so ist es! Sie haben Recht — Es ist wahr — Gewiß! — sagt. „Können Sie noch etwas denken, daß hier nicht gegeben wäre?“ ruft der Professor. — „Nichts“, erwiedert Emilie. Kein Wunder, denn sie liebt den Redner.

Der Inhalt der Gespräche faßt sich folgendermaßen zusammen: Gott muß, wenn er die Wahrheit ist, Auffassendes und Aufzufassendes, Subject und Object, Geist und Natur seyn. Wäre er nur Auffassendes oder nur Aufzufassendes, so wäre er nicht die Wahrheit. Gott ist Geist, also Auffassendes, aber er ist, er ist unentstanden, ewig, d. h. nothwendig. Ist er aber nothwendig, dann ist er Natur oder Aufzufassendes, denn nothwendig seyn und Natur seyn ist ein und dasselbe. — Dies wird dahin erklärt: Ewig seyn muß Gott. Ist er aber ewig, so hat er das Seyn unvermeidlich; es ist nicht in seinen Willen gestellt zu seyn oder nicht zu seyn; denn wenn man von einem Willen soll reden können, muß das Wollende immer schon seyn; immer treffen wir das Seyn schon an, Gott selbst ist und fühlt sich immer schon als seyend. Alles bringt er hervor, nur sein eigenes Seyn nicht, das ist seine Voraussetzung. Gott selbst — der göttliche Geist — ist Vater aller Dinge zu nennen, das göttliche Seyn, die göttliche Natur, die Mutter aller Dinge, das Ewigweibliche, das man annehmen muß, ohne das nichts wäre, was ist... Das Wesen Gottes als Geist wird nun durch Hinweisung auf den eigenen Geist erklärt. Durch unaufhörliches Denken geht unser Geist den Weg steter Besitzvermehrung und Selbsterhöhung. Durch die Gedanken schaffen wir uns ein Object, das doch eine Existenz nur an unserem Geist hat. Derart ist nun auch das Subjective und Objective in Gott zu denken... Gott hat sich das Seyn nicht gegeben, noch ist es ihm gegeben, also ist er ohne sein Zuthun unvermeidlich. Dies, das nothwendige Seyn Gottes, ist das Räthsel aller Räthsel. Aber wir müssen das

blinde Seyn anerkennen, weil wir sonst seine Ewigkeit läugnen. Es ist das Ewigweibliche, der eine Grund alles Seyns, die urehrwürdige Mutter aller Dinge, vor der wir uns zu beugen haben... Was die Erforschung des Räthsels anbetrifft, so sind Licht und Dunkel vertheilt; es soll nicht alles Dunkel Licht werden, auch das Dunkel dient zur Labung... Gott ist also Natur und Geist zugleich, weil er seyend und denkend ist. Mit seinem Geist erkennt er die Natur und macht sie, die an sich Wirklichkeit ist, für sich zur Wahrheit, indem er erkennt, wie sie in jeder Beziehung ist, was sie an sich und für ihn ist, was aus ihr werden kann und werden soll. Dadurch und auch dadurch, daß er aus sich selbst sich selbst als Geist erkennt und somit auch über sich als Geist Herr wird, wird Gott volle Wahrheit. Gott schafft nun oder organisirt sich selbst, weil er aus sich schafft und das Geschaffte ihm lebendig verbunden bleibt, zu einem Organ für ihn wird.

Die volle Wahrheit ist nun für den Menschen nicht erreichbar. Das Streben aber nach dem letzten Ziel ist die unbegrenzte und die höchste menschliche Beseligung.

Das zweite Gespräch behandelt die Güte. Es wird die Allwissenheit, das Vorhersehen Gottes besprochen, sodann die That der Güte, die Schaffung der Welt. Die Güte hat Gott zum Schaffen bewogen, die ein Wesen nicht für sich läßt, die Glückliche haben will und in der Beglückung ihr höchstes Glück findet. Gott hat die Welt geschaffen aber nicht mit einem bloßen Machtspruch als eine Art Hexenmeister, wie Gott nicht allmächtig zum Hexen oder Fabriciren ist. Dem Geschaffenen ist nun Freiheit verliehen. Diese Freiheit geht so weit, daß Gott mit ihr zu kämpfen hat, wie aus dem menschlichen Organismus erklärt wird, in welchem ja auch ewig ein Streit zwischen Geist und Gliedern besteht, woraus auch die Einheit des göttlichen Organismus trotz des Kampfes ersehen werden kann. Krankheit und Sünde sind die Ueberschreitungen der Freiheit, die Gott auf keine Weise vermeiden kann, weil er eben nicht unfreie Maschinen haben will. Er ist freilich dabei absolut sicher, den möglichen

Schaden doch endlich in Nutzen, die Beschwer in Lust zu verwandeln. Somit kann Gott auch keine Unschuld geben, weil dieselbe errungen werden muß durch das freie Wesen. Gott ist nun die Güte und verliert darum die Liebe auch zu dem von ihm Abgefallenen nicht. Er straft, aber nicht zur Vernichtung, sondern dem Recht zu genügen und das Geschöpf zu retten. Durch die Buße, durch die Strafe ringt sich das Geschöpf wieder zu Gott empor. Ein Wesen ist nun jedenfalls zuerst böse geworden; es gehört — Gott hat verschiedene Kategorien von Geschöpfen gerschaffen (siehe M. Meyr's „Gott und sein Reich") — zu den hervorgebrachten erster Kategorie; es ist der erste und oberste Feind Gottes, das Princip des Bösen. Er ist Herr und Heerführer der übrigen Gefallenen geworden den Gott mit den positiven Geistern unaufhörlich zu bekämpfen hat in schwerer, nur ihm möglicher, äonenlanger Arbeit und Erziehungskampf. In seiner Mühe für uns opfert Gott sich und leidet. (Der Verf. blickt hierbei auf die Stellung seiner Lehre zur christlichen Religion und beleuchtet die Uebereinstimmung derselben in den Hauptsachen). Ja Gott leidet seiner Güte wegen gerne. Aus seinen Mühen und Leiden gewinnt er wunderbare Freude, die uns freilich nicht verführen darf, das Opfer, was er uns bringt, geringzuachten. Denn das Princip des Bösen ist im vollsten Ernste böse und trachtet nach dem Siege. Und mit ihm alle die Seinen in den Sphären der Innen- und Außenwelt. Ist z. B. eine Unthat, eine Frevelthat, eine Schmach denkbar und möglich, die nicht schon von Menschen verwirklicht wäre und noch würde? Unermeßlich aber muß Gottes Güte seyn, die diese Feinde doch nicht vernichtet, sondern erträgt, um geduldig und langmüthig sie zu heilen, bis er sie als die Seinen wieder annehmen kann. Die Güte also, so wird das Gespräch zusammengefaßt, kann nicht in sich bleiben, sie geht aus sich heraus, um in Anderen zu seyn. Die Güte, die active Liebe Gottes, bewegt den Ewigen zum Schaffen — zum Schaffen des Edelsten und Besten: des freien, zur höchsten Freiheit in Selbstvollendung bestimmten Wesens. Sie läßt ihn zu dieser That schreiten, trotzdem daraus ein Streit

entstehen kann, gegen den die größten irdischen Kriege nur kleine flüchtige Beispiele sind. Sie läßt ihn diesen Kampf aufnehmen, leiten und endlich zum Siege führen. Sie läßt ihn streng und nachsichtig seyn und hülfreich. Ihretwegen vergiebt er nicht nur, sondern vergiebt sich sogar etwas, wenn es zum Zwecke führt. Die Güte hat Wesen geschaffen; sie wird sie durch Noth und Tod zum vollkommenen ewigen seligen Leben führen.

Das dritte Gespräch belehrt uns nun, wie der Kampf, den die Güte zu führen hat, Gott nicht mit menschlicher Ungeduld nach dem Sieg erfüllt. Gott, wenn er warten muß, weil er warten will, kann auch warten. Wenn er aber endlich und endlich seine Zwecke erreicht — Alles vollendet und sich selbst in Allem vollendet hat, dann ist er die selige Wahrheit und die selige Güte und zwar in Einem, harmonisch, dann ist er die Schönheit, die Form des Seyns, die er gewollt hat als den Schluß der Selbstorganisation, die Form, in der er von der Arbeit ruhen, ruhig sich bewegen, ruhig sich bereichern, ruhig der innern Harmonie den entsprechendsten Ausdruck geben und alle Wunder des Innern im Aeußern erscheinen lassen kann. Und zwar ist er ewig die Schönheit. Aber in dem Seyn vor der Schöpfung ist er's vorherrschend intensiv; auf dem Wege der schöpferischen Hervorbringung ebenso extensiv und auf dem Wege speciell der umbildenden Erziehung kämpfend gegen Verkehrtheit und Mißgestalt. Im Seyn Gottes kann man drei Weisen unterscheiden, die drei Stufen sind und sich verhalten als Positiv, Comparativ und Superlativ. Mit der Herstellung des Besten aber ist nur die reale Ausdehnung, die Bewegung Gottes nach außen zu Ende, nicht das Leben, nicht der Fortschritt und die lebendige Selbstbereicherung. Diese vollzieht sich jetzt vielmehr in absoluter, seligster — schönster Weise, da im vollkommenen Organismus dem unendlich productiven Herrn unendlich productive Organe entsprechen und jetzt erst zwischen dem Creator und den Creaturen und zwischen den Creaturen unter sich der reinste und fruchtbarste Verkehr möglich ist. — Nun besitzt Gott nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit in der schönsten Weise:

als Poesie im reinsten Sinn des Worts! Jetzt, wo das Gerungen-, Gelitten-, Gesiegthaben Gott selbst eine durch nichts zu ersetzende Freude gewährt, jetzt sehen wir, daß Gott nicht nur aus Güte leidet, sondern auch, um zuletzt den seligen Erinnerungsbesitz — die Poesie des leid- aber siegreichen Kampfes zu haben. Wie beim Menschen, so sind diese Drangsale bei Gott ein Ehrenschatz, den er der Ewigkeit wegen nicht missen will und nicht missen wollen kann. „Denn man wird nicht entgegnen: Gott hätte solchen Schatz auch ohne Ringen und Leiden erlangen — er hätte sich die Ehre und die Seligkeit des Gerungenhabens durch seine Allmacht geben können! Gott (wie wir wissen!) ist allmächtig zum Schaffen, Handeln und Ueberwinden, nicht aber allmächtig, um sich die Realität dieser Actionen durch Faseleien zu ersetzen. Gott will die wahre Poesie, welche die Verklärung des wirlichen Lebens ist, nicht die sogenannte der bloß trügerischen Einbildung! Diese überläßt er den Menschen und auch ihnen nur in der Zeit irdischer Verkehrtheit, um sie hernach strafend davon zu befreien!“ Die dritte Form des Seyns, die Schönheit, vereint die Vorzüge der beiden früheren. „Sie verbindet die Ruhe mit der Bewegung, die Reinheit mit dem Realgehalt, rein heiteres Spiel mit ungeheurem Ernst. Das ist eben die Poesie, daß in ihr alles Leben in freiem Wiederleben zum Spiele, zur Freude wird. Und darum ist Gott, der als absoluter Organismus all sein Leben wiederlebt und für sich und die Geschöpfe nicht nur die überschrittene Zeitlichkeit, sondern die bezwungene Hölle selber in Poesie verwandelt, in dieser Form eminentermaßen das Leben der Kunst und der Poesie, die Selbstverklärung, die Schönheit!“ So ist er in der ersten Form vorherrschend Theorie, die zweite ist vorherrschend Praxis, die dritte aber vorherrschend Kunst, welche Theorie und Praxis in freiem Wiederleben verklärend ausgleicht; er lebt also in der ersten Form überwiegend ein Leben des Denkens, in der zweiten des Handelns, in der dritten der Kunst, des künstlerischen Producirens.

Die Philosophie endet demnach auch nothwendiger Weise mit einer Apotheose der Kunst und der Schönheit.

Der Verf. berührt danach verschiedene Fragen über Idealismus und Realismus, über die christliche Lehre der verklärten Leiber nach dem Tode im andern Leben; dann kommt er zur menschlichen Kunst, wobei er hauptsächlich das dramatische Gedicht in's Auge faßt. Auch hier wird das Leben verklärt und auch das moralisch Verdammliche zu einem ästhetisch erfreuenden Eindruck gemacht. Darin beweist sich die Gnade des Dichters, die poetische Gnade, die dennoch die Gerechtigkeit nicht verletzt. Die dramatische Dichtung, das vielleicht höchste Werk der Kunst, giebt uns das Gleichniß der letzten und höchsten Werke Gottes in der Ausgleichung der Gerechtigkeit und Gnade in der Schönheit. Das Werk der schönen Kunst muß Wahrheit und Güte in sich enthalten, sonst haben wir nur ästhetische Lügen — Blendwerke, die aus der Hölle stammen, um von der Hölle verschlungen zu werden. Die Werke der sogenannten realistischen Kunst sind, wenn sie die Wirklichkeit nur abspiegeln, Handwerk, weil die Kunst nach dem Ideal streben soll; geht sie von der Wirklichkeit aus, um diese in's Ideal zu heben, dann ist sie willkommen, wahre Kunst; denn diese soll nicht nur das Große und Erhabene, sondern auch das Kleine und Geringe, ja das Niedrige und Gemeine verklären. Die Kunst freilich erhöht sich mit ihren Gegenständen und wächst mit ihren Zwecken. Je reicher an Geist und Gemüth der Dichter ist, je mehr er den göttlichen Geist und das göttliche Gemüth fühlend und denkend in sich lebendig zu machen vermag, umsomehr wird er das höchste heilige Leben in seinen Werken erscheinen lassen und über die Gegenstände und die Art der vorherrschend realistischen Kunst weit hinausgehen. Und wenn es recht traulich ist, im Kunstwerk den Menschen und den Dingen zu begegnen, wie wir sie kennen, wahrhaft und im großen Styl heimlich wird uns doch nur bei Schöpfungen zu Muthe, die nach ihrer Wesenheit aus dem ewigen Seyn stammen und in erhabener Weise darauf deuten. — Das Streben der Menschen aber nach Wahrheit, Güte, Schönheit ist nicht möglich ohne Gott, welcher dies Alles selber ist. Dies aus einem sinnlosen Spiel der Materie, aus einem wesent-

lich Passiven, aus einer bloßen Kraft erklären wollen ist das Abgeschmackteste, wozu sich geistlose Köpfe je verleiten ließen. Der Gott der Wahrheit, Güte und Schönheit ist, um es in Einem zu sagen, die Liebe. „Denn die Wahrheit ist die schauende, erkennende, anerkennende — die Güte ist die handelnde, streitende, veredelnde — die Schönheit die siegende, vollendende, selige Liebe. Die Wahrheit denkt das Ideal der Liebe, die Güte legt Hand an's Werk, es auszuführen, die Schönheit ist und lebt es. In dem Leben der Schönheit ist eben der Wille der Liebe erreicht: die ewige Natur ist zur Gleichheit mit dem Geist erhöht — das Ewig-Weibliche hat seine höchste Verherrlichung gefunden in selbstseyenden Wesen, die den Vater aller Dinge lieben und liebend ihm gleich werden können! Die Liebe Gottes ist durch Gegenliebe — durch reine, wahre, volle Gegenliebe — beseligt und vollendet; Geist und Natur leben das Leben der innigsten und reichsten Harmonie, die Vermählung in unendlichen Vermählungen! Und das nur ist das schließlich Gewollte, zur Dauer bestimmte. Die ersten Formen des Seyns, wie göttlich sie waren, mußten in ihrer einseitigen Realität vergehen, um der letzten Platz zu machen und neu zu erstehen in der Form der Vollendung, die bestehen wird in alle Ewigkeit!"

So der Verfasser.

Referenten fallen unwillkürlich religiöse Bilder ein, wie sie früher beliebt waren und noch jetzt von der sogenannten Nazarener-Schule gemalt werden. Oben thront Gott in all seiner Herrlichkeit, von jubelnden Engelchören umgeben. Die Mutter Gottes und der Menschensohn sitzen bei ihm. Glorie überstrahlt Alles. Rechts wallen selige Geister mit verklärten Leibern empor; links braust die Hölle in den Abgrund. Der Teufel selbst liegt knirschend und besiegt unter den Strahlen Gottes oder unter den Füßen eines Erzengels.

Ein großer Blick, kühne Conception und Ausführung, Kraft und Weichheit, kurz die trefflichsten Eigenschaften gehören sicher dazu, um ein solches Bild zu malen. Und ein tief religiöser Geist ist außerdem unentbehrlich, wenn das Gemälde nicht wie

eine Larve schauen soll. Sind alle solche Voraussetzungen erfüllt, so wird Jeder den Maler loben und sich, jenachdem, an seinem Werk erfreuen und begeistern. Wenn aber bei unserer wärmsten Anerkennung der Maler nun plötzlich verlangt, daß wir das genau so glauben sollen, was er uns da vor Augen stellt? — — —

Doch, trotzdem wir Zug für Zug jenes Gemälde, bis auf die endliche Bekehrung des bösen Princips, in den Gesprächen wiedererkennen, so kommen wir dem Philosophen gegenüber nicht mit einer solchen verwunderten Frage aus. Der Professor behauptet, bewiesen zu haben. Ist man also nicht seiner Ansicht, so muß man seine Beweise als nichtbeweisend zeigen. Man könnte freilich von vornherein Zweifel empfinden, ob denn überhaupt ein Streit mit dem Professor möglich sey, wenn man sieht, wie eng verwandt seine Theorien mit der christlichen Lehre sind. Mit einer Theologie läßt sich schwer logisch rechten, denn deren Logik geht nur bis zu einem gewissen Satz, der unbewiesen als wahr vorausgesetzt wird. Von diesem Glaubenssatz an beginnt eine strenge, vielleicht allen Angriffen trotzende Entwickelung; über diesen Satz hinaus jedoch hört für den Theologen als solchen jeder Beweis oder Gegenbeweis auf.

Im vorliegenden Fall haben wir es günstiger. Wir können die Argumente bis zum letzten, vom Denken genommenen Ausgangspunkte verfolgen.

Was ist Wahrheit? Dazu untersuchen wir: was ist wahr? „Wahr nennen wir eine Nachricht, wenn wir uns überzeugen, daß es sich mit dem Vorgang, den sie meldet, wirklich so verhält, wie sie ihn meldet... Die Wahrheit liegt mithin in der Uebereinstimmung des Dargestellten mit der Darstellung, des Aufgefaßten mit der Auffassung, der Sache mit den Gedanken"... Zur Wahrheit gehören also: „Auffassendes und Aufzufassendes, Seyendes und Denkendes, Object und Subject. Wäre nur das Eine oder das Andere, so könnte von Wahrheit nicht die Rede seyn. Wahrheit entsteht nur da, wo das Subject oder der Geist das Object, das sich ihm als Seyn entgegen-

stellt, auffaßt und zwar so auffaßt, wie es ist. Damit hätten wir schon die größte, fruchtbarste, gegenwärtig noch verkannteste aller Wahrheiten erreicht. Wir sehen, daß Gott, wenn er die Wahrheit ist, Auffassendes und Aufzufassendes, Subject und Object, Geist und Natur seyn muß. Wäre er nur Auffassendes oder nur Aufzufassendes, so wäre er nicht die Wahrheit." „Emilie, nach einigem Besinnen erwiederte: Ich muß das zugeben."

Leider kann Recensent hier noch nichts zugeben. Im Gegentheil erscheint es ihm, eine schlimme Art Philosophirens zu seyn, wenngleich sie gegen die Art und Weise vieler anderer Philosophen noch golden ist.

Wir wollen doch erst sehen, daß Gott die Wahrheit ist. Oder wir haben einen theologischen, keinen philosophischen Satz vor uns. Dafür sehen wir, daß, weil wir wahr nennen, wenn etwas sich so verhält, wie man es meldet und Uebereinstimmung des Dargestellten mit der Darstellung herrscht, wir also nach menschlichen Denkformen ein Subject und ein Object setzen, daß dann Gott, wenn er die Wahrheit ist, Subject und Object ꝛc. seyn muß. Wir bekommen, weil wir unter solchen und solchen Umständen etwas wahr nennen: Seyn, Denken, Subject, Object, Geist, Natur, Gott!

Gesetzt, Jemand sagte: Gott ist die Unwahrheit. — Und er beweist. Unwahr nennen wir, wenn eine Darstellung mit dem Dargestellten nicht übereinstimmt ꝛc. Zur Unwahrheit gehören also Auffassendes und Aufzufassendes, Seyendes und Denkendes, Subject und Object. Wenn Gott nun die Unwahrheit ist, so muß er Seyendes und Denkendes, Subject und Object, Geist und Natur seyn! —

Wie nun? Was ist bewiesen? Was wissen wir in beiden Fällen?

Der Professor sagt weiter: „Gott ist Geist, also Auffassendes, aber er ist, er ist unentstanden, ewig, d. h. nothwendig. Ist er aber nothwendig, dann ist er Natur oder Aufzufassendes; denn nothwendig seyn und Natur seyn ist dasselbe." Emilie bittet um eine nähere Erklärung. Die Antwort ist: „Denken

wir uns Gott oder den absoluten Geist, der ewig ist. Ewig seyn muß er doch?" „Freilich."

In der ganzen Rede ist doch kaum ein Wort, was nicht in dieser Art einen Beweis verlangte. „Gott ist Geist." Aber auf der nächsten Seite zeigt sich, daß viele Menschen dies in dieser Fassung bezweifeln. „Also Auffassendes." Wir nennen allerdings eine Thätigkeit unseres Geistes: auffassen. „Aber er ist." Was ist das: er ist? „Er ist" ist für uns nur eine Bezeichnung eines Zustandes. „Ist unentstanden, ewig, d. h. nothwendig." Warum? Warum behauptet der Verf. nicht gleich alle Sätze seines Buchs in der Art. Wozu noch andere Beweise, wenn es genügt, dergleichen nur auszusprechen, daß man darauf, als wäre es bewiesen, weiter argumentiren kann. „Ewig seyn muß er doch?"

Es bleibt uns danach doch nichts übrig, als den Standpunkt des Professors theologisch, nicht aber philosophisch zu nennen.

Das Grundübel aller solcher Theorien scheint uns zu seyn, daß mit menschlichen Beweisen ein Uebermenschliches bewiesen werden soll, während sie doch nur beweisen können, was in das Menschliche fällt. Wenn wir vom Anfanglosen, Endlosen, Ewigen, Ungewordenen sprechen, so hören alle stricten menschlichen Begriffe und Beweise auf. Diese Gebiete liegen über unserem jetzigen Horizont. Die Speculation, die dort hinaufsliegt, kann schön und edel seyn. Aber auf Wahrheit darf sie sich nicht berufen wollen. Denn „wahr nennen wir, wenn das Dargestellte mit der Darstellung übereinstimmt." Wie aber dasjenige ist, was dargestellt wird, vermögen wir nicht zu wissen.

Wir Menschen bewegen uns im Gebiet der „Zustände." Aus diesen, wenn man nur Zustände kennt, läßt sich nie das volle Wesen mit Gewißheit erschließen. Gott also ist nach seinem ganzen Wesen nie zu erfassen — es sey denn, daß man ihn als geoffenbart, also theologisch betrachte. Ihn menschlich zu construiren möchte ähnlich seyn, wie wenn der Wurm aus allen ihm eigenthümlichen Fähigkeiten beweisen wollte, daß so

und so der Mensch seyn müsse. Könnte das der Wurm? — Kann es der Mensch? — Wir zweifeln.

Alles aber, was wir Menschen nicht beweisen können, ist nur eine Hypothese. Der schönste, beste Glaube — und der Mensch wird stets glauben, wodurch wir zur Annahme geführt werden, daß es ein Uebermenschliches giebt — bleibt nichtsdestoweniger eine solche.

Die Kenntniß, die wir auf dem Wege des Professors von Gott gewinnen, ist erstaunlich. Man weiß genau, was Gott kann und nicht kann, will und nicht will, muß und nicht muß! — Wollen, können, müssen! welche Menschlichkeiten!

Das Gebiet der Menschlichkeiten spielt überhaupt in der Untersuchung keine kleine Rolle. Eins ist aber darin sehr hoch zu schätzen: die Kühnheit, mit welcher der Verf. den schwierigsten Fragen in's Gesicht schaut. Nur ein heiliger Muth, die tiefste Ueberzeugung thut das. Er deckt nichts zu, verhüllt nichts; von seinem Standpunkt aus muß er sich klar werden und seine Ansicht auch hinstellen. So z. B. faßt er die schwierige Frage der Allwissenheit in's Auge. Gott ist allwissend, heißt es, aber er will nicht Alles wissen, denn was sollte er z. B. wissen wollen, welche Karten beim Kartenspiel, oder wie viel Kegel beim Kegelschieben fallen! — Die Frage ist beantwortet, aber ob man sich dabei zufrieden geben kann? Ist es doch nicht zu bequem? Wenn nun von der Karte oder einem Kegel ein Lebensglück oder doch Haß, Verdruß, Freude und dergleichen abhängt, wie dann? Will Gott dann wissen? Oder doch nicht? Bringt nicht jede Ursache eine Wirkung hervor? Hat nicht jede Karte eine Wirkung? Wo ist die Gränze, wo Gott anfängt, allwissend seyn zu wollen?

Wenn wir lesen, wie Gott mit dem Bösen zu streiten hat, so wird uns gewiß Ormuz und Ahriman einfallen. Man war früher schnell bei der Hand, etwas für böse oder gut zu erklären. So z. B.: die Hausthiere sind gut, das Raubthier ist böse. Im Schafe herrscht Ormuz, im Wolf Ahriman. — Doch wozu hier über diese Gegensätze, die die Menschen seit Jahrtausenden

zu sehen vermeinten und sahen, uns weiter verbreiten. Genug, auch der Professor nimmt einen Teufel an, wie schon vor ihm Weise und Poeten gethan haben. Gott hat die Aufgabe denselben wieder zum Guten zurückzuführen. Der Kampf, der Sieg macht ihm Freude. Nach dem Sieg wird die Erinnerung ihm in der Ruhe eine Hauptfreude seyn.... Wir können nicht leugnen, daß uns das sehr menschlich poetisch erscheint. Wenn Gott aber nicht allmächtig zum Fabriciren oder Hexen genannt wird, sondern allmächtig zum Schaffen, so ist die Ausdrucksweise doch stark komisch. Der Verf. nimmt in Bezug auf Gottes Verhältniß zur Welt hinsichtlich der Weltschaffung den Dichter als Beispiel. Auch der Dichter und Künstler habe nur Freude an seinem Werk, wenn es aus productivem Drange mit Lust und Liebe aus sich selber geschaffen ist. Wir können nicht helfen, aber H. Heine ist uns bei diesem Capitel unwillkürlich eingefallen:

Der Stoff, das Material des Gedichts,
Das saugt sich nicht aus dem Finger;
Kein Gott ꝛc. — — —
Kaum hab' ich die Welt zu schaffen begonnen...

Wir gestehen, daß uns das Urweibliche noch jetzt trotz der Auseinandersetzung des Professors eine dunkle Materie geblieben ist. Uebrigens — den Geist als Vater, die Natur gleichsam als Mutter zu setzen, ist es denn nöthig, wo man doch jetzt die Parthenogenesis in der Natur so vielfach constatirt sieht? Der Analogie wegen braucht man zum Schaffen also nicht einmal eine Zweiheit anzunehmen....

Der Professor ereifert sich nicht selten über seine Gegner; wir fürchten jedoch, er würde sich noch weit mehr über seine, Consequenzen ziehenden, Freunde ereifern müssen. Sicherlich würden diese z. B. eine wirkliche Gottfrau behaupten, weil ja bei den höheren Geschöpfen der Erde Männliches und Weibliches getrennt ist. Wohin aber die Annahme der Hölle und des Teufels sie führen würde, brauchen wir gar nicht zu erörtern. Wir haben das ja an einem Theil unserer Geistlichen täglich vor Augen. Die Teufelsbeschlüsse einer Mecklenburgischen Synode von diesem Jahr können dafür sprechen....

Doch — von dem Augenblick an, wo wir annehmen mußten, daß es sich in den vorliegenden Gesprächen um eine Aussage von der Gottheit und eine darauf gestützte Lehre, also um Theologisches und Theosophisches handelte, hätten wir vielleicht den philosophisch kritischen Standpunkt verlassen müssen.

Der Vergleich mit dem Bild fällt uns wieder ein. Sobald uns der Maler nicht zumuthet, daß wir fest daran glauben sollen, müssen wir ihn seiner Kunst und seiner Innigkeit wegen höchlichst preisen.

Es ist ein edler Geist, eine goldne Weihe, möchten wir sagen, die das Ganze durchströmt und nur wenige Male durch Heftigkeiten des Ausdrucks gestört wird. Die Philosophie darin trägt freilich die Binden der Religion und dient mehr dem Zweck, als daß sie frei von Voraussetzungen ihre Pfade wandelte. Aber diese Pfade laufen auf den großen Weg der christlichen Religion hinaus, weshalb man auch die Schwachen, die sie wandeln möchten, nicht zurückzuhalten braucht. Uebrigens bemerkten wir schon, daß der Verf. kühn und offen allen Fragen in's Gesicht schaut, wobei wir noch besonders auf die schönen und tiefen Worte bezüglich der Gnade, der Sühnung durch Strafe verweisen wollen. Daß wir überall, wo er sich der Besprechung der Poesie zuwendet, wie es hier mehrmals geschieht, feine und sinnige Aussprüche finden, war von M. Meyr zu erwarten.

Wir haben aufrichtig getadelt, was dem Verf. lieber seyn mußte, als wenn wir über sein Buch nur hinweggetändelt — ebenso aufrichtig aber wollen wir ihn trotz der verschiedenen Ansichten loben wegen der wahrhaft innern Durchdrungenheit der Ueberzeugung, der Wärme, der sonnigen Klarheit der Form und der religiösen Gesinnung, die nicht an den Dingen hier unten kleben bleibt.

Dr. C. Lemcke
(Docent an d. Univers. Heidelberg).

Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist. Von K. Rosenkranz, ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Königsberg, im Verlage der Gebrüder Bornträger, 1863. VIII. u. 483 S. gr. 8.

Nach dem Tode Hegel's versuchten dessen Schüler und Freunde, wie Marheineke, Göschel, Gans, v. Henning, Hotho, Michelet, eine Umgestaltung der Theologie, Aesthetik, Geschichte, Politik, des Naturrechtes und der Moral nach den Principien der Hegel'schen Philosophie. Die Bearbeitung der Psychologie nach diesen Grundsätzen ging zuerst (1837) von Rosenkranz aus. Der berühmte Herr Verf. wollte in dieser ersten Ausgabe seiner Psychologie dasjenige ausführlicher behandeln, was Hegel in seiner Encyklopädie unter dem Abschnitte vom subjectiven Geiste nur angedeutet hatte. Hegel's Lehre vom subjectiven Geiste sollte „dem Publikum zugänglicher und verständlicher" gemacht werden. Es schien dieses um so nöthiger, als die Andeutungen in der Encyklopädie nur kurz und schwer verständlich waren und, während besondere Bearbeitungen der meisten philosophischen Wissenschaften in den nach Hegel's Tode herausgegebenen nachgelassenen Werken desselben vorlagen, gerade eine besondere Bearbeitung der Psychologie und Naturphilosophie fehlte. Das Rosenkranz'sche Buch sollte ein Commentar zu dem von Hegel in der Encyklopädie gegebenen Entwurfe seyn. Rosenkranz erklärt sich schon in dem einleitenden Vorworte zur ersten Auflage seiner Psychologie (1837) als einen entschiedenen Anhänger Hegel's. Zwar ist, wie er sagt, Hegel's Philosophie „im Lauf der Weltgeschichte nicht die letzte"; allein man kann nicht „neben ihm" „zu einem höhern Standpunkt" gelangen, sondern muß, um dieses Ziel zu erreichen, „durch ihn hindurchschreiten." Er hält „nichts für lohnender, nichts für die gegenwärtige Epoche der Philosophie ergiebiger, als Hegel so viel möglich auf den Fersen nachzufolgen, um nur erst mit voller Bestimmtheit zu wissen, was er wirklich dachte; denn, wie tief und allseitig Hegel war, ist nicht genug zu bewundern" (S. 5). Der Herr Verf. „wurzelt", wie er sich ausdrückt, „mit allen Fasern der Bildung seines Geistes"

in Hegel; dabei will er aber „vollkommen selbstständig“ bleiben (S. 6). Doch soll auch das „sogenannte Eigenthümliche“ seiner Arbeit „mit dem Geist des Hegel'schen Systems in der innigsten Uebereinstimmung“ stehen (S. 6). Er entwickelt seine Lehre vom subjectiven Geiste durchweg nach „der dialektischen Methode“, welche ihm „an sich untrüglich ist“ (S. 8). Sie soll eine „begriffsmäßig sich selbst bestimmende Trichotomie“, sie soll eine „organische Entfaltung“, nicht „eine dreifache Theilung überhaupt“ zur bloßen übersichtlichen Darstellung des Stoffes seyn (S. 9). Er will, um die Hegel'sche Psychologie klar zu machen, „popularisiren“, nicht „trivialisiren“ (S. 16). Nach der letzten Art überwuchert häufig „die Veranschaulichung durch Bilder und Beispiele die reinen Conturen des Begriffs“ und das Einlassen auf „Nebenbestimmungen, welche sich wirklich von selbst verstehen“, stumpft „die Schärfe der Hauptmomente“ ab. Noch deutet er eine besondere Kunst für die philosophische Darstellung an, welche er „die Kunst der Weitläufigkeit“ nennt. Er behauptet, daß die philosophische Darstellung ohne „die Kunst der Weitläufigkeit“ nicht bestehen könne, unterscheidet eine solche Kunst im guten und bösen Sinn. Im schlechten Sinn ist sie „leere, abstracte Tautologie“, im guten „muß sie beweisen“, im „Vorwärtsgehen immer wieder zurückgehen.“ Doch ist diese Trichotomie der Dialektik, wie aus dem vorliegenden Buche erhellt, gar häufig mehr eine von außen her des einmal liebgewonnenen Formalismus wegen an die Begriffe herangebrachte, als eine in den Begriffen liegende und aus ihnen heraus entwickelte Eintheilung. Wenn auch überall eine edle Popularität herrscht und nirgends die von dem Hrn. Verf. mit Recht perhorrescirte Trivialität, so wird doch manches an sich Klare und selbst oft Anziehende durch den im ganzen Buche bis in's kleinste Detail hinein herrschenden Panzer der Trichotomie beengt, niedergedrückt und hinsichtlich seiner Verständlichkeit und anziehenden Kraft abgeschwächt. Weitläufigkeit muß überall vermieden werden und ist nicht im guten, nur im bösen Sinn zu nehmen. Sie verwirrt, macht unklar und hebt das Interesse auf. Der Formalismus

der Trichotomie zwingt zur Weitläufigkeit, in welcher Ref. viel weniger eine Kunst erblickt, als in der Kürze. Doch verdient gerade das in dem vorliegenden Buche Anerkennung, daß es ungeachtet der Hemmungen dieses Formalismus durch geistvolle Auffassung und Behandlung der einzelnen Gegenstände so viel Anziehendes bietet, und überall durch die Verdunkelung sich bis in's Kleinste hinab spaltender Trichotomien das Licht einer geistvollen Untersuchung hindurchblickt, die nicht nur zum besseren Verständnisse der Hegelschen Philosophie, sondern auch zu weiteren Forschungen und Erfolgen im Gebiete der Psychologie geführt hat. Schon im Vorworte zur ersten Auflage giebt sich der Geist einer von der Kirchenauctorität und positiven theologischen Maßstäben freien philosophischen Forschung kund.

Der Hr. Verf. will nicht „den erbaulichen, falbungsvollen Ton" anschlagen. Die Psychologie gewinnt nicht „durch eine schönselige Garnitur von Kapiteln", worin sie „eifrig alle Bibelstellen zusammenklöppelt, in denen das Wort Leib oder Seele und Geist vorkommt." Die Wissenschaft soll sich „durch den Glauben nicht binden lassen, sonst ist es um die Forschung geschehen." Es ist verkehrt, „den Irrthum als ein Verbrechen zu betrachten" und „im Namen Gottes" bestrafen zu wollen, oder „den Glauben allein" für die „Wahrheit" zu halten. Man kann „den Zweifel nicht in Säcke nähen lassen", wie der „Sultan die Rebellen in's Meer stürzt." Auch „mit Mühlsteinen versenkt, taucht der Zweifel wieder auf." Wo soll, fragt der Hr. Verf. sehr richtig, „die arme Philosophie ihr Haupt niederlegen", wenn sich „falsche und tyrannische Ansichten über die Sträflichkeit des Zweifels und Irrthums" durchdringen (S. 29)? Man würde sehr irren, wenn man glaubte, daß Hegel „die Nothwendigkeit der Aufklärung, das Recht des Verstandes jemals verkannte", daß er etwa für den von ihm angegriffenen populären Rationalismus „einen auf seine Sklaverei gegen das Wort Gottes stolzen, nebenbei denkträgen und ehrsüchtigen Supernaturalismus zurücktauschen" wollte. Es wird darüber geklagt, daß „der fromme Eifer jetzt nicht selten die Kleinodien der ächten Vernunft

auf den Kehrichthaufen der proscribirten Aufklärung zu werfen geneigt ist." Er will nicht, daß das „Schönthun mit dem Glauben und den Glaubensgenossen" sich „in die Wissenschaft eindränge." Es hieße „die schöne Aufgabe des Fortbaues der Erkenntniß verunreinigen", wenn man „die Zerknirschungen der Buße, die heiligen Schauer der Andacht, die Beseligungen der Religion als solche in die Wissenschaft einmischen" wollte. Auf der „Kanzel" soll man predigen, im „Kämmerlein" beten, in der Wissenschaft sich der „keuschen Nüchternheit befleißigen" (S. 30). Er macht sich auf „neue Materialien zu Verurtheilungen der Hegel'schen Philosophie", auf den Vorwurf „eines dürren mit pantheistischen Farben übertünchten Rationalismus" gefaßt. Er spricht sich gegen die Verdammung Hegel's durch Schelling aus und tadelt das Schwören „auf die infallible Auctorität, daß Schelling es gesagt hat." Er spricht von der Hegel'schen Philosophie die Hoffnung aus, daß „sie allmälig immer energischer die wahrhafte, gründlich versöhnende Vermittlerin aller uns quälenden Widersprüche" zu werden, „die niedrige Meinung von der Philosophie als einer für die höchsten Interessen überflüssigen Bemühung, als dem trostlosen Treiben einiger überspannter Köpfe" zu „vernichten" bestimmt sey, daß sie „in einigen Decennien nicht weniger in der Debatte des Tages als im Laboratorium und Boudoir der strengsten Wissenschaftlichkeit sich zur theuersten Geliebten zu machen wissen werde (S. 32).

Die Hoffnungen, welche der Hr. Verf. in dem Vorworte zur ersten Auflage aussprach, sind nicht in Erfüllung gegangen. Es ist der Hegel'schen Philosophie nicht gelungen, die „quälenden Widersprüche" zu versöhnen oder zu vermitteln. Decennien sind seit jenem Vorworte verflossen; noch stehen die ungelösten Widersprüche da. Widersprüche, die man selbst macht, kann man freilich auch wieder auflösen; ganz anders aber verhält es sich mit den wirklichen Widersprüchen, welche die Philosophie zur Lösung vorfindet. Die Philosophie Hegel's hat sich weder, wie der Hr. Verf. hoffte, in der „Debatte des Tages", noch „im Laboratorium und Boudoir der strengsten Wissenschaftlichkeit" zur „theuersten

Geliebten" gemacht. Die arme Geliebte ist längst verlassen. In den Debatten des Tages hat sie aufgehört, auch nur eine untergeordnete Rolle zu spielen; man nennt sie in diesen Debatten nicht mehr. Die Consequenzen der Junghegel'schen Philosophie haben die alte Schule auf einige Decennien überflügelt, und als auch diese das Interesse der Gegenwart allmälich einbüßte, war die Schule des Althegelthums die abgestorbene Theilnahme wieder hervorzurufen nicht im Stande. Die Naturwissenschaften haben sich gänzlich von jenem vergeblichen Versuche emancipirt, die Natur und alle ihre Gebilde a priori zu construiren und den „bacchantischen Gott", wie ihn Hegel nannte, in die Zwangsjacke des Formalismus zu fesseln. Auch Rechtswissenschaft, Politik und Theologie haben andere Richtungen und Losungswörte. Die „strengste Wissenschaftlichkeit" würde jetzt ein sehr enges „Laboratorium" und ein sehr kleines „Boudoir" haben, wenn jene nur bei der Hegel'schen Philosophie anzutreffen wäre. Die ideale Seite der Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Poesie, sind mehr in den Hintergrund getreten und von dem in den Wissenschaften vorherrschenden Realismus zurückgedrängt; doch auch selbst im idealen Gebiete der Wissenschaft hat die Hegel'sche Philosophie aufgehört, die „theuerste Geliebte" zu seyn. Bald vom Materialismus der empirischen Wissenschaften, bald von andern Anschauungen, wie von denen aus der Schule Herbart's, Schopenhauer's, Krause's, Franz Baader's verdrängt, hat sie einem mehr auslegenden, die Geschichte kritisch zerlegenden Eklekticismus Raum gegeben, der sich wohl theilweise durch scharfsinnige Forschungen geltend macht, dem es aber an jener Ursprünglichkeit eigener schaffender Kraft fehlt, um, Epoche machend, wie einst Kant, Fichte, Schelling und Hegel auf den Entwickelungsstrom der Philosophie einzuwirken.

Im Jahre 1842 trat Exner mit einer Kritik der Hegel'schen Philosophie hervor. Man hatte in den Berliner Jahrbüchern die Hegel'sche Methode wiederholt als „unfehlbar" gepriesen. Exner zeigte, daß die Bearbeitung der Psychologie bei Hegel, Rosenkranz, Michelet und Erdmann derselben Methode der Dialektik

folgte und daß dennoch in diesen vier Bearbeitungen der Psychologie die größten Abweichungen vorkommen, die Stellung der Begriffe nicht dieselbe sey, daß der „natürliche Zusammenhang der psychischen Phänomene durch diese willkürliche Construction zerstört", der Entwickelung „künstlicher Zwang" angethan, daß durch diese Methode „nur der Widerspruch mit sich selber und der Widerspruch der Hegelianer untereinander aufgedeckt werde" (S. 454). Der Hr. Verf. ließ die zweite Ausgabe seiner Psychologie 1843 erscheinen und „ergriff diese Gelegenheit, dem sehr geschickten Angriff Exner's eine ausführliche Widerlegung zu widmen" (S. 455). Exner wiederholte den Angriff in einer zweiten Brochüre (1844) und verschärfte ihn. Der Hr. Verf. antwortete hierauf nicht, weil, „wenn die wesentlichen Momente eines solchen Streites herausgestellt sind", sich bei einer Fortsetzung durch das unvermeidliche Wiederholen „derselben Gedanken" nur Langeweile erzeugt. Es erschienen inzwischen (1845) im dritten Theile der Hegel'schen Encyklopädie, in der Gesammtausgabe der Werke Hegel's, die aus Nachschriften von dessen Vorlesungen von Dr. Boumann besorgten Zusätze zur Psychologie. Die „trefflich redigirten" Zusätze bieten „einen Schatz von treffenden Erläuterungen des Hegel'schen Grundgedankens"; doch erhielten diese „schönen Auseinandersetzungen im Publikum nicht diejenige Berücksichtigung", welche „sie verdienen" (S. 455).

So erscheint nun nach zwanzig Jahren die dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage der Rosenkranz'schen Psychologie. Der Hr. Verf. wollte seine Schrift weder „ganz umarbeiten", noch „zu einer völlig neuen machen." Sie hat sich, wie er sagt, „in eben der Gestalt, welche sie ursprünglich erhalten, in unserer Literatur eingebürgert." Durch eine „Menge von Beziehungen", welche „auf sie seitdem gemacht worden sind", hat „sie sich ein gewisses Anrecht erworben, im Wesentlichen zu bleiben, was sie ist." Er müßte mit einer gänzlichen Umarbeitung „Vieles fallen lassen, zerstören, verderben, was sich als lehrreich und nützlich erwiesen hat." Er will „die jugendfrische Stimmung, welche dem Buch sein Colorit gegeben und es Vielen lieb

gemacht hat, nicht „aufopfern." Das „geringere Maß der Nachfrage" nach der zweiten Auflage erklärt der Hr. Verf. „aus der großen Concurrenz, welche dem Buche durch eine Menge von Psychologien gemacht ward, die seitdem hervorgetreten sind." In dieser dritten Ausgabe wurde die „ganze Widerlegung" der Exner'schen Angriffe hinweggelassen, weil „das jetzige Publikum jenem Streit schon so entrückt" ist, daß „das Fortbleiben jener Apologie gerechtfertigt erscheint." Einzelnheiten wurden gebessert. Gegen „positiv erkannte Irrthümer" suchte er „schonungslos" aufzutreten, und nahm Rücksicht auf das „psychologische Problem in der jetzigen Wissenschaft." Er fügte zugleich zu diesem Zwecke eine kurze Schlußabhandlung „über den gegenwärtigen Standpunkt der deutschen Psychologie" bei, weil er auf der einen Seite den Leser so viel möglich in den Stand setzen wollte, „selbst zu urtheilen und sich in den Tagesfragen zu orientiren", auf der andern Seite nicht „Alles auf solche Weise im Text zu bezwingen vermochte." Man sieht demnach aus diesen Vorerinnerungen zur dritten Auflage, daß der Hr. Verf. weder den Standpunkt, noch die Methode, noch die Ausgangs- und Zielpunkte der ersten und zweiten Ausgabe verändert hat, daß das Werk immer noch das ist, was es in der ersten Anlage seyn sollte, eine Ausführung der Lehre vom subjectiven Geiste im Sinne Hegel's, eine Ausfüllung der Lücke in den von Hegel behandelten einzelnen philosophischen Wissenschaften, ein Commentar zu dem Abschnitte der Hegel'schen Psychologie, welche vom subjectiven Geiste handelt. Immerhin mag man aber bei aller gerechten Anerkennung der verdienstvollen Leistungen des berühmten Hrn. Verf. den begründeten Zweifel gegen seine Behauptung erheben, daß „die Psychologie in eben der Gestalt, welche sie ursprünglich erhalten" (in der Hegel'schen), sich in „der Literatur eingebürgert" habe, daß sie „ein Anrecht habe, im Wesentlichen zu bleiben, was sie ist." Es haben sich seit dem Erscheinen der ersten und noch mehr seit dem der zweiten Auflage nöthige Veränderungen in der Anschauung der Philosophie und speciell der Psychologie, ebenso aber auch in der Beurtheilung

der Hegel'schen Philosophie und Hegel'schen Psychologie vielfach geltend gemacht. Das Herbart'sche Princip hat zu nach Methode, Ausgangspunkt und Resultat ganz verschiedenen psychologischen Bearbeitungen geführt. Refer. weist auf die sehr schätzbaren Untersuchungen von Drobisch, Waitz und Lotze hin. Die Hegel'sche Philosophie führte zur junghegel'schen, jedenfalls folgerichtig aus dem Princip entwickelten Anschauung bei bedeutenden Denkern, wie Ludwig Andreas Feuerbach und David Strauß. Durch sie und andere wurden Methode und Resultate der Hegel'schen Philosophie verändert. Man vergleiche in dieser Hinsicht Hegel's Religionsphilosophie und Feuerbach's Wesen des Christenthums. Wie verschieden sind beide Bücher in Methode und Inhalt und doch ist das letztere eine Consequenz des ersten. In anderer Weise hat die Psychologie ihre Auffassung und Durchführung von Moleschott, Vogt u. A. erfahren. Wie verschieden ist sie durch Erdmann, Schaller, Fechner, Schopenhauer, Fortlage, Perty, Schulze-Schulzenstein, George u. A. dargestellt worden! Selbst solche, die eine Vermittlung suchten, wie H. J. Fichte, haben sie ganz anders, als vom Hegel'schen Standpunkte, entwickelt. Wir wollen nicht einmal von vielen andern, vom Einflusse eines einzelnen Systemes freien, auf Erfahrung gebauten Lehrbüchern der Menschen- und Thierseelenkunde reden, welche die Psychologie gleich einer innern Naturwissenschaft an Erfahrungen kritisch und eklektisch bereicherten. Und das Alles wäre nur dazu geschehen, damit die Psychologie in der Hegel'schen Gestalt, „welche sie ursprünglich erhalten", sich in „der Literatur einbürgerte", damit sie ein „Anrecht erhielt", das „im Wesentlichen zu bleiben, was sie ist"? Was würde man sagen, wenn man ein solches Bleiben für die Kant'sche, Fichte'sche, Schelling'sche, Herbart'sche Psychologie in Anspruch nähme? Nach demselben Gesetze, nach welchem diese Anschauungen andern Raum geben, muß auch die Hegel'sche entgegengesetzten oder abweichenden psychologischen Lehren Platz machen; denn die Psychologie der Gegenwart hat längst aufgehört, die Hegel'sche zu seyn. Diese Thatsache soll übrigens die Verdienste des vorliegenden Buches

nicht schmälern. Es ist eine der bedeutendsten und geistvollsten Bearbeitungen der Seelenlehre von einem Standpunkte, der so lange nicht nur in der Psychologie, sondern in der gesammten Philosophie der einzige war, vom Standpunkte eines der originellsten, schärfsten und tiefsten Denker seiner Zeit. Da wir von Hegel selbst keine ausführliche systematische Lehre vom subjectiven Geiste haben, so bleibt dieses Buch, selbst wenn seine Anschauung ein überwundener Standpunkt wäre, zur Erkenntniß der Hegel'schen Philosophie, zum Verständniß und zur Kritik der Geschichte der neueren philosophischen Entwickelung unumgänglich nothwendig und seine Veröffentlichung kommt einem wirklichen literarischen Bedürfnisse entgegen. Zudem ist es nicht die Hegel'sche Methode allein, die dem Buche Werth giebt; es enthält eine Reihe von treffenden Untersuchungen, Anschauungen, Bemerkungen, wie sie von einem Denker, wie der Hr. Verf. des vorliegenden Buches ist, nicht anders zu erwarten waren, und welche, ganz abgesehen vom Standpunkte des individuellen Systems, das Gebiet der Psychologie als Wissenschaft bereichern und darum auch einen bleibenden Werth haben.

Die Psychologie ist die Lehre vom subjectiven Geiste. Das vorliegende Buch zerfällt demgemäß nach den drei von Hegel in der Lehre vom subjectiven Geist unterschiedenen Momenten: Seele, Bewußtseyn und Geist in drei Theile. Der erste Theil wird Anthropologie, der zweite Phänomenologie, der dritte Pneumatologie genannt, während die alle drei Theile umfassende Wissenschaft von dem Hrn. Verf. mit dem Namen der Psychologie bezeichnet wird. Daß diese Worte die eigentlichen Begriffe nicht richtig wiedergeben, geht aus der in denselben liegenden Bedeutung hervor. Denn die Psychologie ist der Wortbedeutung nach nicht, was sie hier nach Hegel'scher Bestimmung seyn soll, Wissenschaft vom Geiste auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung, sondern Seelenlehre, hat es also nach Hegel'schem Systeme mit einem Momente oder einer Stufe in der Entwickelung des Ganzen, aber nicht mit dem Ganzen, dem Geiste, zu thun. Dieses könnte man eher von der

Pneumatologie sagen, weil sie der Wortbedeutung nach Geisteslehre ist, also den Geist nach dieser Bedeutung nicht auf der dritten Stufe oder im dritten, höchsten Momente der Entwickelung, sondern als Ganzes umfaßt. Phänomenologie ist nach der Bedeutung des Wortes Erscheinungslehre, also eine vage oder zu allgemeine Bezeichnung, die sich auf die Erscheinungen nicht minder der Seele, als des Bewußtseyns und des Geistes beziehen kann und daher nicht speciell das Bewußtseyn selbst bezeichnet, so daß man sie des eigentlichen Verständnisses wegen im Hegel'schen System Phänomenologie des Bewußtseyns nennen muß.

Das logische Gerippe der ganzen Psychologie kommt über den von Hegel angenommenen Formalismus nicht hinaus und in dieser Hinsicht erscheint die Meinung des Hrn. Verf. schwerlich gerechtfertigt, daß ihm „nichts lohnender, nichts für die gegenwärtige Epoche der Philosophie ergiebiger scheine, als Hegel so viel möglich auf den Fersen zu folgen."

Der erste Theil, welcher von der Seele oder dem Naturgeist, dem in die Natur versenkten, noch nicht zum Bewußtseyn seiner selbst gelangten, mit der Natur identischen Geiste handelt, ist die Anthropologie. Auch dieses Wort erscheint für den nach Hegel gegebenen Begriff des Gegenstandes, mit welchem sich diese Wissenschaft befaßt, nicht sehr passend. Wenn Standpunkte nicht schief und schielend werden sollen, so müssen die zu ihrer Bezeichnung gewählten Ausdrücke die geeigneten seyn. Dieses ist aber im vorliegenden Falle wiederum nicht so; denn die Anthropologie ist der Bedeutung des Wortes gemäß die Wissenschaft vom Menschen, also vom Gesammtleben, vom leiblichen und geistigen Leben des Menschen; sie bezeichnet darum einen allgemeineren Begriff, während Psychologie und Pneumatologie wie Somatologie speciellere Theile des Menschenwesens bezeichnend, als Theile der Anthropologie angesehen werden müssen.

Dieser erste Theil, die Anthropologie nach Hegel, umfaßt im ersten Abschnitt den Geist in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit, im zweiten den Kampf des Geistes mit seiner Leiblichkeit, im drit-

ten die symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit. Der erste Abschnitt vom Geist in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit handelt im ersten Kapitel von den natürlichen Qualitäten, im zweiten von den natürlichen Veränderungen desselben, im dritten von der Empfindung. Zu den natürlichen Qualitäten des Geistes werden die Bestimmtheit des Geistes durch das planetarische Leben der Erde (das solarische Leben, Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, das lunarische und tellurische Leben), die Bestimmtheit des Racenunterschiedes (schwarze, gelbe, weiße Race), die singuläre Naturbestimmtheit des Individuums (das Temperament, sanguinisches Temperament, Temperamente des Gegensatzes, das phlegmatische Temperament, die Anlage, der Sinn für etwas, Talent, Genie, die Idiosynkrasie, Apathie, Antipathie, Sympathie) gezählt. Zu den im zweiten Kapitel behandelten natürlichen Veränderungen des Geistes gehören die Geschlechtsdifferenz (Weib, Mann, Aufhebung der Geschlechtsdifferenz), die Altersstufen (Jugendalter, reifes Alter, Greisenalter), Schlaf und Wachen (Wachseyn, Einschlafen, Erwachen), zur Empfindung im dritten Kapitel die Empfindung an sich, die Empfindung im Unterschiede von sich selbst (äußere Empfindung, Gefühlssinn, Sinn des chemischen Processes, der ideale Sinn, die innere Empfindung), die unmittelbare Subjectivität des Geistes.

Der zweite Abschnitt (Kampf des Geistes mit seiner Leiblichkeit) enthält im ersten Kapitel das Traumleben des Geistes (Träumen in allgemeiner Form, besonderer Modification, Symbolik des Traums oder sein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit, das Traumwachen, Ahnung, Vision, Deuteroskopie, Schlafwachen, Traumhandeln, magnetischen Schlaf, Hellsehen), im zweiten Kapitel das Selbstgefühl (das gesunde, kranke Selbstgefühl, letzteres an sich, Unterschied des kranken Selbstgefühls von sich, Blödsinn, Verrücktheit, Raserei, Proceß des kranken Selbstgefühls, Wiederherstellung desselben zur Gesundheit), im dritten Kapitel die Gewohnheit. Der

dritte Abschnitt (symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit) stellt im ersten Kapitel den mimischen, im zweiten den physiognomischen, im dritten den kraniologischen Ausdruck dar. — Der erste Theil ist im Verhältnisse zu den beiden andern Theilen zu weit angelegt, indem er 270 Seiten, also weit mehr als die Hälfte des ganzen Buches umfaßt. Man erkennt aus der hier gegebenen Uebersicht den Reichthum des Inhaltes und den in allen Theilen durchgeführten trichotomischen Formalismus der Hegel'schen Methode, welche die große Fülle nach den vorliegenden Formen des Systems zurecht zu legen und diesen überall anpassend zu machen bemüht ist. Refer. will hier an des Hrn. Verf. eigene Worte hinsichtlich dieser Trichotomien erinnern. „Die begriffsmäßig sich selbst bestimmende Trichotomie, heißt es S. 9, ist etwas ganz anderes, als eine dreifache Theilung überhaupt, welche einen Stoff nur übersichtlicher darstellen, nicht ihn organisch entfalten will. Die speculative Genialität wird in solchen Trichotomieen für das Bedürfniß des Augenblicks oft das Wahre mit ihrem Tacte treffen, allein die Methode forbert mehr als Intuition; sie fordert den Beweis und macht dem Instinct des Talentes keine Zugeständnisse. Solcher, ich möchte sagen unschuldiger Trichotomieen kommen auch bei Hegel in seinen Vorlesungen gar manche vor. In dieser Psychologie werden mir in der Anthropologie, die so viel Aeußerlichkeiten in sich faßt, viele dergleichen nothwendig, z. B. in dem Kapitel über die Racen. Als Vorbereitung zur Triplicität des dialektischen Begriffs, als vorläufiger Versuch, haben sie ihre gute Berechtigung. Nur die Prätension, ihnen bereits schlechthin speculative Dignität zu geben, darf sich nicht einschleichen, man muß auch ein philosophisches Gewissen haben." Der Beweis für die Trichotomieen fehlt aber nicht nur bei den Racen, sondern weitaus in den meisten Fällen. Allerdings ist dieses ein Fehler, welchen man auch in den Hegel'schen Werken findet; allein dieser Umstand entschuldiget in der Wissenschaft nicht. Solche unerwiesene und unerweisbare Trichotomieen sind nicht so unschuldig, als es aussieht. Der

Geist forscht in einem solchen Falle nicht zum Zwecke der Wahrheit, sondern zum Zwecke der einmal willkürlich angenommenen und überall nothwendig herauszubringenden Triplicität. Es verleitet dieses den Verstand zu Täuschungen durch die Einbildungskraft, und eingebildete Phantasieen treten oft gar zu leicht an die Stelle wirklicher Begriffe. Man soll nicht durch solche Triplicitäten die Dialektik vorbereiten; sonst ist die Philosophie der Triplicität, nicht aber die Triplicität, wie alles Andere, der Philosophie wegen da. Es verhält sich in diesem Falle dann gerade so, wie mit der J. J. Wagner'schen Tetralogie. Alles muß um jeden Preis in eine dreifache oder vierfache oder nach Schelling, was ja auch Hegel tadelte, zweifache Schablone. Man muß nicht vorher die Zahl der Momente in der Dialektik festgesetzt haben, sie müssen sich erst durch diese ergeben. Es ist dieses übrigens ein Irrthum, der sich im Hegel'schen Systeme findet und nicht etwa nur dem vorliegenden Buche eigen ist. Wenn man auch Subject und Object und die höhere Einheit beider unterscheidet, so kann daraus noch lange nicht gefolgert werden, daß dieses dreifache Moment in allen Gegenständen der Wissenschaft seine Anwendung findet. Man ist von diesem Irrthume zum Vortheile der Wissenschaft jetzt vielseitig abgekommen und viele unserer besten Forschungen athmen nach Abwerfung dieser künstlichen Schnürbrust freier und lebenskräftiger.

Schon die Hegel'sche Grundeintheilung des Geistes in die Momente der Seele, des Bewußtseyns und Geistes an sich erscheint bedenklich. Die Seele ist „die Bestimmtheit des Geistes durch die Natur", „der Naturgeist" (S. 45). Hier ist der Geist, wie Hegel sagt, noch in die Natur versenkt. Die Seele lebt als Naturgeist das allgemeine planetarische Leben mit. Es ist ein Mittelzustand zwischen Naturschlaf und Wachen, das dumpfe Weben des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität. Der Geist als bewußtes Für-sich-sein ist das Ich. Indem der Geist das in Andern erkennt, was er in sich selbst erkennt, findet er in sich und Andern die allgemeine Vernünftigkeit. Das Selbstbewußtseyn wird allgemeines oder vernünftiges Selbstbewußtseyn,

es wird Gemeinbewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn wird nur durch die Identität mit dem andern wahrhaft frei. Der Geist streift seine Beschränktheit des eigenen natürlichen Ichs ab und wird Geist an sich. — Die Seele ist aber noch etwas Anderes, als die bloße Bestimmtheit des Geistes durch die Natur. Sie liegt ja als Ur- und Realgrund der natürlichen oder leiblichen, wie der geistigen Entwickelung zu Grunde. Geist und Körper entwickeln sich aus ihr; denn der Leib ohne sie ist Leichnam und es ist unphilosophisch, zwei Lebensgründe, Seele und sinnliche Lebenskraft zu unterscheiden. Sie ist der Grund unseres Gesammtlebens. Geist und lebendiger Körper sind Erscheinungen derselben im Stoffe. Niemand zählt nach Geistern. Ueberall zählt man nach Seelen, weil man damit die eigentlichen menschlichen Persönlichkeitsgründe meint. Man müßte die Seele nicht blos den den Geist, sondern auch den Körper seiner möglichen Entwickelung nach enthaltenden Urgrund nennen. Zum Geiste liegt diese Möglichkeit im Talent oder der Anlage, zum Körper im Temperament der Seele. Im Individuum liegt noch nicht nothwendig die Bewußt- und Verstandeslosigkeit, ebensowenig ist nothwendig im Subject das Bewußtseyn in seiner Klarheit begründet. Die allgemeine Vernünftigkeit ist kein subjectiver Geist; ein allgemeines Bewußtseyn hat nur dann einen Sinn, wenn es die Uebereinstimmung der einzelnen bewußtseyenden Individuen ist. An sich außerhalb des einzelnen Bewußtseyns existirt es nicht. Auch der durch die Natur bestimmte Geist ist zugleich auch ein bewußter; so ist die Seele au moment Bewußtseyn und nicht etwa der Geist auf einer untern Stufe Naturgeist, auf einer höhern Bewußtseyn. Freilich der Säugling hat kein eigentliches Bewußtseyn und die bloße Möglichkeit seiner Entwickelung nicht im Geiste, sondern in der Seele, in welcher auch die Möglichkeit der Geistesentwickelung liegt. Man wird aber dem Säugling wohl Seele, aber keinen Geist zuschreiben, weil die in ihm liegende Möglichkeit noch keine Wirklichkeit ist. Vom ersten Setzen der Seele an ist diese nicht nur durch die Natürlichkeit bestimmt, sondern bestimmt ebenso auch die Natürlichkeit, da das Leben

immer das Product eines Reizes oder einer äußern Bestimmung, aber auch zugleich eines Gegenreizes oder einer innern, in der Seele liegenden Gegenbestimmung ist. Man kann die Seele darum nicht identisch mit ihrer Natürlichkeit nennen, da schon von vornherein das von außen Bestimmende ein Anderes, als das innerlich Bestimmte, der äußern Bestimmung Entgegenwirkende ist. Identisch ist einerlei und nicht mit der Einheit zu verwechseln. Der Leib gehört auch noch zu unserer Person, wenn wir das Bewußtseyn haben, daß wir Geist sind; auch da und auf jeder Stufe geistiger Entwickelung erkennen wir die mit der Identität nicht zu verwechselnde Unität des Leibes und Geistes, welche beide ihren letzten einheitlichen Grund in der Seele und in der Erscheinung derselben, dem Bewußtseyn, finden. Es wird in der Anthropologie der Geist in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit, im Kampfe mit seiner Leiblichkeit und als symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit unterschieden.

Die Anthropologie soll von der Seele oder dem Naturgeist, von dem in die Natur versenkten, durch die Natur bestimmten Geiste handeln, von dem Geiste, der noch bewußt- und verstandloses Individuum, nicht der Natur sich entgegensetzendes Subject ist, und doch wird hier der Trichotomie wegen dem Geiste in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit (S. 46—163) der Kampf des Geistes mit seiner Leiblichkeit (S. 163—243) entgegengesetz, um endlich im dritten Abschnitt ein drittes Moment, die symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit zu gewinnen. Wie kann der Geist als der in die Natur versenkte, noch nicht zum Bewußtseyn gekommene Geist, das Individuum das noch als verstandes- und bewußtloses Subject gesetzt ist, zugleich als solches ein mit seiner „Leiblichkeit kämpfender Geist“ seyn? Liegt hierin nicht ein Widerspruch, der wohl nur der beliebten Trichotomie wegen seine Geltung erhält? Der Hr. Verf. selbst fühlt S. 164 „die Schwierigkeit, daß Begriffe, die, ihrer systematischen Genesis zufolge, erst späterhin sich ergeben, doch schon anticipirt werden müssen, z. B. der Begriff des Selbstbewußtseyns, des Verstandes, der Phantasie, des Willens.“ Zur

Rechtfertigung wird beigefügt: „Allein diese Schwierigkeit ist ein Moment der Wissenschaft überhaupt, weil jede Stufe zugleich Totalität ist und doch in der dialektischen Entfaltung die einseitige Bestimmtheit der Stufe bis zu ihrer Auflösung, worin durch ihre Vermittlung ein neuer Begriff resultirt, festgehalten werden muß. Dem nicht mit der Wissenschaft Vertrauten erscheint daher, weil er Alles in unbestimmter Relativität zusammenzumischen gewohnt ist, die Methode als ein willkürlicher Zwang.“ Was sollen aber dialektische Unterscheidungen eines für sich bestehenden Theiles, die ohne die Voraussetzung ganz anderer nicht zu seinem Moment gehöriger Momente gar nicht zu Stande kommen können? Ist, wenn dialektisch noch kein Verstand, kein Bewußtseyn, kein Wille, keine Phantasie gewonnen ist und wenn man es immer noch mit dem Geiste, von diesen abstrahirt, zu thun hat, ein Moment in diesem Geiste zu setzen, das nur durch andere noch gar nicht gewonnene Momente gesetzt werden kann? Solange die Geistigkeit nicht in den Gegensatz gegen die Leiblichkeit gebracht wird, das Subject nicht der Objectivität entgegensteht, kann von keinem Kampfe des Geistes mit der Leiblichkeit die Rede seyn. In ähnlicher Weise gelangt man zur symbolischen Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit, die wiederum nur durch eine Voraussetzung oder Anticipation später zu gewinnender Resultate angenommen werden kann, weil ohne Bewußtseyn die Entzweiung des Natürlichen und Geistigen nicht möglich ist, und nur aus dieser der durch seine Leiblichkeit und in ihr sich darstellende Geist gewonnen, also die symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit gewonnen werden kann.

Im ersten Abschnitte werden die natürlichen Qualitäten, die natürlichen Veränderungen des Geistes und die Empfindung unterschieden. Offenbar liegt in den „natürlichen Qualitäten des Geistes“ ein Widerspruch, da die Natur das „Andersseyn“ des Geistes, die natürlichen Eigenschaften des Geistes also die ungeistigen Eigenschaften des Geistes sind, also Eigenschaften, welche den Geist nicht, was sie hier sollen, bestimmen, sondern aufhe-

ben. Der „Geist ist, sagt der Hr. Verf. S. 47, an sich von der Natur verschieden und doch ist er in seinem primitiven Daseyn so mit ihr Eines, daß ihre Qualitäten ebensosehr auch die seinigen sind. Er findet sich, wenn er in sich zum Bewußtseyn erwacht, durch die Natur schon bestimmt. Zwar ist er schon von Anfang an Bewußtseyn, allein er ist es noch nicht für sich, daher kommt er, wie man sich richtig ausdrückt, zum Bewußtseyn." Etwas kann nicht im primitiven Daseyn mit einem Andern so Eines seyn, daß die Qualitäten beider dieselben sind und doch hintennach durch das Bewußtseyn zum entschiedensten Gegensatze werden. Der Ausdruck natürliche Qualitäten ist daher in die den Geist bestimmenden Qualitäten der Natur umzutauschen. Ebenso sind die natürlichen Veränderungen des Geistes (S. 99) ein unstatthafter Ausdruck, da die Veränderungen nicht im Geiste an sich, sondern in den diese Veränderungen bedingenden Qualitäten der Natur oder des Andersseyns des Geistes liegen. Daß die natürlichen Qualitäten des Geistes keine natürlichen Geistesqualitäten, sondern Bestimmungen des Geistes durch die Natur sind, zeigt schon der Inhalt derselben. Planetarisches Leben des Menschen, Racenunterschied und singuläre Naturbestimmtheit sind keine natürlichen Qualitäten des Geistes, sondern sind durch Qualitäten der Natur hervorgehende Modificationen desselben. Der Trichotomie wegen werden planetarisches Leben, Racenunterschied und singuläre Naturbestimmtheit, im planetarischen Leben solarisches, lunarisches und tellurisches, in der Race die schwarze, gelbe und weiße, in der singulären Naturbestimmtheit des Individuums Temperament, Anlage, Idiosynkrasie, im Temperament das sanguinische, Temperamente des Gegensatzes und phlegmatisches Temperament, in der Anlage Sinn für etwas, Talent, Genie, in der Idiosynkrasie Apathie, Antipathie und Sympathie unterschieden. Wird hier vielleicht darum nur vom solarischen, lunarischen und tellurischen Einflusse und nicht vom siderischen oder astralischen Einflusse auf den Geist geredet, der doch mit gleichem Rechte zum kosmischen Einflusse gehört, weil er nicht zur Trichotomie paßt? Wie steht es mit der Tri-

plicität beim Sonnenleben, wo nur der Wechsel der Tages- und der Jahreszeiten als zwei Momente vorhanden sind? Ist der Racenuuterschied durch die schwarze, gelbe und weiße Race erschöpft? Wo gehört die kupferrothe oder amerikanische hin? Müssen das cholerische und melancholische Temperament unter ein Moment des Gegensatzes gefaßt werden, damit man durch die zwei andern zusammen mit dem zu Einem Momente verbundenen Temperamente die erforderliche Trichotomie erhält? Liegt nicht auch im sanguinischen und phlegmatischen ein Gegensatz und bilden nicht die unter den Begriff des Gegensatzes gefaßten Temperamente schon eine Zweiheit? Ist der Sinn für Etwas von der Anlage verschieden, muß er nicht bloß deshalb getrennt werden, daß man ihm Talent und Genie entgegenstellen kann? Giebt etwa das „Temperament" nur „die allgemeine", die „Anlage" die „besondere", die Idiosynkrasie die „ausschließend einzelne Naturbestimmtheit des Individuums?" (S. 97). Ist nicht auch das Temperament, ungeachtet man gewisse Hauptrichtungen desselben unterscheidet, und die Anlage so gut eine „ausschließend einzelne Naturbestimmtheit des Individuums", als die „Idiosynkrasie?" Temperamente und Anlagen sind so verschieden, als die Menschen sind. Sie sind in jedem Andern anders, also „ausschließend einzelne Naturbestimmtheiten des Individuums." Die Apathie wird offenbar nur als drittes Moment der Sympathie und Antipathie entgegengesetzt. Absolut existirt sie nicht; denn sie wäre mit der Negation des zum Geiste nothwendigen Begriffes des Lebens gleichbedeutend, könnte also auch keine „Idiosynkrasie" des Geistes seyn. Sie ist nur relativ, d. h. in Beziehung auf gewisse Objecte und ihre Einwirkungen zu nehmen. Man kann die Apathie wohl nicht mit dem Hrn. Verf. „die Beziehung der Beziehungslosigkeit" nennen. Denn das Beziehungslose ist eben das, dem die Beziehung fehlt. Die „Gleichgültigkeit des Subjects gegen den Effect, welchen die qualitative Bestimmtheit des Objects, der Erfahrung gemäß, haben sollte", hebt nicht die Stimmung, sondern nur die naturgemäße, richtige Beziehung der Stimmung zum Gegenstande auf. Die „natürlichen Veränderungen

des Geistes" sind eigentlich als die Veränderungen der Natur oder Unterschiede des leiblichen Lebens, welche den Geist bestimmen, zu bezeichnen. Es werden hierher die Geschlechtsdifferenz, die Altersstufen und Schlaf und Wachen gezählt. Während die Geschlechtsdifferenz und die Altersstufen die Verschiedenheit des leiblichen Lebens in den Einzelnen bedingen, stellen Schlaf und Wachen zwar eine Veränderung im leiblichen Leben, aber nicht nur bestimmten Individuen, sondern allen gemeinsam zukommend, dar. Sie hängen auch mit dem im ersten Kapitel behandelten solarischen Leben und zwar mit dem Wechsel der Tageszeiten zusammen. Sie gehören darum nicht in dieselbe Kategorie mit der Geschlechtsdifferenz und den Altersstufen. In der Geschlechtsdifferenz wird als drittes Moment die Aufhebung der Geschlechtsdifferenz angeführt. Diese Aufhebung der Geschlechtsdifferenz soll sich in „der Vereinigung der Geschlechter" darstellen, durch welche „die Einseitigkeit" der Geschlechtsdifferenz „zur Existenz der generischen Totalität verschmilzt" (S. 105). Allein eine Vereinigung beider Geschlechter hebt die Geschlechter nicht auf. Sie bleiben auch im Begattungsprocesse was sie sind, differente Geschlechter und machen sich gerade in dieser Differenz geltend. Man hat immer nur zwei Momente, die Duplicität der Geschlechter. Man unterscheidet naturgemäß für leibliche und geistige Entwickelung fünf Altersstufen. Säuglings- und erste Kindeszeit, Zeit des Knaben und des Mädchens, des Jünglings und der Jungfrau, des Mannes und der Frau, des Greises und der Matrone. Die Trichotomie macht drei daraus, Jugendalter, reifes und Greisenalter. Um jene auch in Schlaf und Wachen zu erhalten, werden Wachseyn, Einschlafen und Erwachen unterschieden, da doch offenbar, wenn das Einschlafen als Moment feststeht, auch das Schlafen selbst unterschieden werden muß, zu welchem das Einschlafen blos der Uebergang ist. Auch würde hierher zwischen Schlafen und Wachen das Träumen, Traumwachen und Schlafwachen gehören, was in den zweiten Abschnitt, den Kampf des Geistes mit seiner Leiblichkeit, gestellt ist. Als die Einheit der Bestimmtheit durch die natürlichen Qualitäten des

plicität beim Sonnenleben, wo nur der Wechsel
der Jahreszeiten als zwei Momente vorhand
Racenunterschied durch die schwarze, gelbe
schöpft? Wo gehört die kupferrothe
Müssen das cholerische und melanch
ein Moment des Gegensatzes
durch die zwei andern zusammen-
verbundenen Temperamente die
Liegt nicht auch im sanguinisch
satz und bilden nicht die
gefaßten Temperamente scho
von der Anlage verschied
werden, daß man ihr
Giebt etwa das „Te
lage" die „besond
zelne Naturbestim
auch das Tem
desselben unt
einzelne M ... wird das Traumleben
synkrasie ... und die Gewohnheit unterschieden.
die Me ... ort eigentlich unter die von den Momenten
ßend ... nd Wachens ausgehenden Bestimmungen. Das
thi ... hl wird als gesundes, krankes und als Wiederherstel-
... des kranken Selbstgefühls zur Gesundheit unterschieden. Im
Grunde sind auch hier nur zwei Momente, gesundes und krankes Selbstgefühl; denn das dritte Moment ist ja lediglich das an die Stelle des zweiten tretende erste Moment. Es ist keine Vereinigung beider Momente als eine höhere Einheit, sondern nur eine Aufhebung des zweiten und Setzung des ersten Momentes. Das kranke Selbstgefühl wird auf Blödsinn, Verrücktheit, Raserei zurückgeführt, während bei den Geisteskrankheiten auch andere Formen, wie fröhlicher Wahnsinn, Melancholie, Willenlosigkeit, zu unterscheiden sind. Die Trichotomie soll gegenüber dem Traumleben und dem Selbstgefühl durch die „Gewohnheit" als drittes Moment im Kampfe des Geistes mit seiner

...begrün... werden; die „Gewohnheit“ soll die „Ein-
...und des Selbstgefühls“ seyn! (S. 237).
...ymbolische Erscheinung des Geistes in seiner
...mischem, physiognomischem und kraniologischem
...Hr. Verf. den Uebergang zum zweiten
...menologie (S. 265 ff.). Die Phäno-
...ist als Bewußtseyn dar oder den Geist,
...zu Andern verhaltend für sich setzt“
drei Abschnitte. Der erste handelt
...olchem, der zweite vom Selbst-
...vom vernünftigen Selbstbe-
...t (das Bewußtseyn) unterscheidet
...nehmende und das verständige
...stbewußtseyn) das Selbst und
...t, Genuß des Objects),
...ensatz von Selbstständig-
...elbstbewußtseyns, Aufhebung
..., die Anerkennung des Selbstbewußtseyns.
...ildet in der Phänomenologie ohne Angabe weiterer
...scher Momente das vernünftige Selbstbewußtseyn. Als „Bewußtseyn unterscheidet der Geist sich von Allem, was er nicht ist. Der Act dieses Unterscheidens ist das Bewußtseyn“ (S. 270). Anders verhält es sich mit dem Empfinden; in diesem ist „das, was empfunden wird, wohl an sich von dem Empfindenden unterschieden, aber das Subject setzt sich nicht für sich selbst als von dem Object unterschieden.“ Wenn das Bewußtseyn das ist, wodurch der Geist sich von Allem, was er nicht ist, unterscheidet, wenn es der Act dieses Unterscheidens selbst ist, wenn im Bewußtseyn das Subject sich für sich selbst als vom Objecte unterschieden setzt, so ist es offenbar das Selbstbewußtseyn selbst; man hat nicht nöthig das Selbstbewußtseyn zum Grunde des Bewußtseyns oder zu einem zweiten dialektischen Momente zu machen. Das Bewußtseyn ist eben das Selbstbewußtseyn in seinem Unterschiede vom Nichtselbst und geht durch dieses Unterscheiden in die zweite Seite des Selbstbewußtseyns im engern

Geistes und seiner natürlichen Veränderungen wird die „Empfindung“ bezeichnet (S. 125). Die Empfindung wird unterschieden für sich im Allgemeinen, im Unterschiede von sich selbst und „als Einheit mit der Subjectivität des Geistes, die an sich alle Empfindungen durchdringt und dadurch im Geist die Entzweiung mit seiner Leiblichkeit einleitet“ (S. 126). Im Unterschiede von sich selbst wird in der Empfindung nur eine Duplicität, die innere und äußere Empfindung unterschieden; jedoch die äußere Empfindung wieder auf die Trias des Gefühlssinnes, chemischen Processes und des idealen Sinnes zurückgeführt. Die fünf Sinne sollen so zur einmal feststehenden Trichotomie kommen, daß die äußere Empfindung auf den Gefühlssinn, den chemischen Proceß und den idealen Sinn zurückgeleitet wird. Unter den „chemischen Proceß“ werden nämlich Geruch und Geschmack, unter den „idealen Sinn“ Gehör und Gesicht gestellt (S. 133 — 150). Die äußere Empfindung ist aber immer zugleich eine innere, weil sie ohne eine Stimmung oder ein Lebensgefühl auch keine Empfindung ist. Im zweiten Abschnitte, dem Kampf des Geistes mit seiner Leiblichkeit, wird das Traumleben des Geistes, das Selbstgefühl und die Gewohnheit unterschieden. Das Traumleben gehört eigentlich unter die von den Momenten des Schlafs und Wachens ausgehenden Bestimmungen. Das Selbstgefühl wird als gesundes, krankes und als Wiederherstellung des kranken Selbstgefühls zur Gesundheit unterschieden. Im Grunde sind auch hier nur zwei Momente, gesundes und krankes Selbstgefühl; denn das dritte Moment ist ja lediglich das an die Stelle des zweiten tretende erste Moment. Es ist keine Vereinigung beider Momente als eine höhere Einheit, sondern nur eine Aufhebung des zweiten und Setzung des ersten Momentes. Das kranke Selbstgefühl wird auf Blödsinn, Verrücktheit, Raserei zurückgeführt, während bei den Geisteskrankheiten auch andere Formen, wie fröhlicher Wahnsinn, Melancholie, Willenlosigkeit, zu unterscheiden sind. Die Trichotomie soll gegenüber dem Traumleben und dem Selbstgefühl durch die „Gewohnheit“ als drittes Moment im Kampfe des Geistes mit seiner

Leiblichkeit begründet werden; die „Gewohnheit“ soll die „Einheit des Traumlebens und des Selbstgefühls“ seyn! (S. 237).

Durch die symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit nach mimischem, physiognomischem und kraniologischem Ausdruck gewinnt der Hr. Verf. den Uebergang zum zweiten Theile, der Phänomenologie (S. 265 ff.). Die Phänomenologie stellt den Geist als Bewußtseyn dar oder den Geist, wie er „sich als sich und zu Andern verhaltend für sich setzt“ (S. 266). Auch sie hat drei Abschnitte. Der erste handelt vom Bewußtseyn als solchem, der zweite vom Selbstbewußtseyn, der dritte vom vernünftigen Selbstbewußtseyn. Der erste Abschnitt (das Bewußtseyn) unterscheidet die sinnliche Gewißheit, das wahrnehmende und das verständige Bewußtseyn, der zweite (das Selbstbewußtseyn) das Selbst und das Selbstlose (actives Selbst, Object, Genuß des Objects), das Selbst und das Selbst (Tod, Gegensatz von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, Aufhebung der Unselbstständigkeit), die Anerkennung des Selbstbewußtseyns. Den Schluß bildet in der Phänomenologie ohne Angabe weiterer dialektischer Momente das vernünftige Selbstbewußtseyn. Als „Bewußtseyn unterscheidet der Geist sich von Allem, was er nicht ist. Der Act dieses Unterscheidens ist das Bewußtseyn“ (S. 270). Anders verhält es sich mit dem Empfinden; in diesem ist „das, was empfunden wird, wohl an sich von dem Empfindenden unterschieden, aber das Subject setzt sich nicht für sich selbst als von dem Object unterschieden.“ Wenn das Bewußtseyn das ist, wodurch der Geist sich von Allem, was er nicht ist, unterscheidet, wenn es der Act dieses Unterscheidens selbst ist, wenn im Bewußtseyn das Subject sich für sich selbst als vom Objecte unterschieden setzt, so ist es offenbar das Selbstbewußtseyn selbst; man hat nicht nöthig das Selbstbewußtseyn zum Grunde des Bewußtseyns oder zu einem zweiten dialektischen Momente zu machen. Das Bewußtseyn ist eben das Selbstbewußtseyn in seinem Unterschiede vom Nichtselbst und geht durch dieses Unterscheiden in die zweite Seite des Selbstbewußtseyns im engern

Sinne und des Welt- oder Gegenstandsbewußtseyns auseinander, während es an sich offenbar immer Selbstbewußtseyn ist. Ich bin mir des Baumes, Thieres, Menschen nur insofern bewußt, als ich sie als das Gewußte von mir dem Wissenden, als das Nichtselbst vom Selbst unterscheide. S. 289 wird als das Object des Selbstbewußtseyns „das Ich selber, die abstracte Freiheit des Geistes" bezeichnet; denn „Ich zu seyn, ist seine eigene Thätigkeit; er setzt sich selbst als Ich." Erscheint hier nicht Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn als dasselbe, wenn im Bewußtseyn „der Geist sich für sich selbst als von dem Objecte unterschieden" und im Selbstbewußtseyn der Geist „sich selbst als das Ich setzt?" Was ist denn „der sich für sich selbst als von dem Objecte unterschiedene Geist" Anderes, als eben der sich als Ich setzende Geist? Es ist aber, wendet man ein, im Selbstbewußtseyn das Object nur der sich selbst als Geist setzende Geist, das Ich als Ich, nicht im Unterschiede vom Objecte oder Nichtich. Ein solches abstractes Setzen des Ichs ist aber unmöglich, weil ich immer nur zum Erkennen des Subjects, des Ichs durch das damit verbundene mehr oder minder klare Unterscheiden vom Objecte, vom Nichtich gelange. Das vernünftige Selbstbewußtseyn soll dadurch entstehen, daß „das eine Selbst sich durch den Kampf der Anerkennung mit dem andern Selbst identisch weiß" (S. 306). Ist aber dadurch, daß das eine Ich auch die andern Subjecte als Iche anerkennt, das Ich mit den andern Ichen identisch? Das Ich erkennt sich als ein bestimmtes Subject-Object, als ein bestimmtes Ich und, indem es alle andern Iche auch als bestimmte Subject-Objecte anerkennt, erkennt es zwar ein mit ihnen Gemeinsames von Merkmalen, aber ebenso gewiß auch ein Unterscheidendes an, wodurch kein Ich mit dem andern Ich identisch wird. Darum läßt sich durch keine dialektische Kunst gegen unser klares und deutliches Selbstbewußtseyn ein Ich mit den andern Ichen identisch machen.

Gemeinsamkeit ist eben keine „Identität." Zunächst findet auch der Hr. Verf. die Identität des einen Selbst mit dem andern Selbst nur als „Gemeinsamkeit." Aber „die Wahrheit der Iden-

tität, fährt er S. 306 fort, ist die Einheit der Subjectivität und Objectivität, nicht blos sich als selbstständiges Subject in einem andern Subject und nicht blos das Object als ein für sich freies Subject zu wissen, sondern eine solche Einheit, worin die Objectivität ebenso als allgemeine gesetzt ist, wie die Subjectivität, worin also Object und Subject in ihrem Unterschiede mit einander identisch sind." Allerdings wäre nur dieses die wahre Identität, wie der Hr. Verf. sagt, wenn sich die ganze Einheit des Subjects und Objects so darstellte, daß beide in ihrem Unterschiede mit einander identisch wären. Man würde also in diesem Falle nicht mehr unendlich viele Iche, sondern nur ein Ich, das Ich-Ich für alle Iche erhalten. Ein solches Ich ist aber nichts Anderes, als der von den einzelnen Ichen abgezogene Begriff. Nicht der abgezogene Begriff, sondern das concrete Ich ist lebendig und wirklich Ich. Das Ich ist aber nur dadurch ein Ich, daß es sich von Allem, was es nicht ist, unterscheidet. Auch das von ihm Unterschiedene, das in seiner Handlungsweise so erscheint, daß man in ihm eine Ichheit anerkennen muß, ist und bleibt immer für das Ich ein Nichtich, ein zu ihm Nichtgehöriges. Wenn die Vernunft das gemeinsame Band für die Iche ist, so existirt sie deshalb noch lange nicht als Subject für sich, und auch im vernünftigen Bewußtseyn sind wir unser Selbstbewußtseyn, d. h. das Bewußtseyn unseres bestimmten, von allen Nichtichen, also auch von den nicht unser Ich seyenden Ichen unterschiedenen Ichs. — Im Bewußtseyn werden dann sinnliche Gewißheit, das wahrnehmende Bewußtseyn und das verständige Bewußtseyn unterschieden. Die sinnliche Gewißeit soll „das Erfassen der Objecte in ihrer Vereinzelung durch das Medium der Sinne seyn" (S. 270). Die sinnliche Gewißheit soll nur „die Objectivität des Seyns überhaupt setzen" (S. 271) und sich vom Wahrnehmen dadurch unterscheiden, daß „dieses auch die Bestimmtheit" des Seyns setzt, „wie sie abgesehen von dem auffassenden Subjecte ist." Die Wahrnehmung steht hier höher, als die sinnliche Gewißheit, während sonst die Wahrnehmung für die sinnliche Gewißheit der Anfang ist und

erst zu dieser unter gewissen Bedingungen führt. Wenn die sinnliche Gewißheit „ein Erfassen der Objecte in ihrer Vereinzelung durch das Medium der Sinne ist“, hat sie hier nicht auch „Bestimmtheiten, wie sie an sich sind“, und fällt sie hier nicht mit der Wahrnehmung zusammen? Aber „nicht abgesehen von dem auffassenden Subjecte“, wird man einwenden. Und kann man denn dieses wirklich beim Wahrnehmen thun? Immer sind die Objecte nur das für uns, als was wir sie wahrnehmen. Vom auffassenden Subjecte können wir bei der Wahrnehmung nicht absehen.

Indem das Ich nach Hegel „die Beschränktheit der eigenen Natürlichkeit abstreift“, seine „Natürlichkeit und Subjectivität überwunden hat“, gelangen wir zum Geiste, dem Gegenstande des dritten Theiles der Psychologie, der sogenannten Pneumatologie. Es wird auch hier in Wahrheit „die eigene Natürlichkeit“ nicht „abgestreift“; denn eine solche Abstreifung ist unmöglich, da sonst das Ich aufhören müßte Ich zu seyn. Aus gleichem Grunde kann das Ich die Subjectivität nicht überwinden, weil es nur dadurch ein Object haben kann, daß es ein Subject ist. Das Ich ist ein Wissendes nur durch die Schranke, innerhalb deren es weiß und durch die es sich als Wissendes vom Gewußten unterscheidet. Die Pneumatologie ist der einzige Theil der Psychologie, welcher ungeachtet der überall durchgeführten Dreitheilung nur zwei Abschnitte enthält. Der erste behandelt den theoretischen, der zweite den praktischen Geist. Der erste Abschnitt (vom theoretischen Geist) umfaßt im ersten Kapitel das Anschauen (Gefühl, Aufmerksamkeit, Anschauung), im zweiten das Vorstellen (die Verinnerung nach Bild, Vergessen und Vorstellung, die Einbildungskraft als reproductive, productive Einbildungskraft und semiotische Phantasie, letztere nach Ikonismus, Sprache und Schrift, das Gedächtniß als auswendig behaltendes, reproductives, mechanisches Gedächtniß), im dritten Kapitel das Denken; der zweite Abschnitt (vom praktischen Geiste) im ersten Kapitel das praktische Gefühl (Reiz, Bestimmtheit des Reizes durch den Trieb, Lust und Unlust), im zweiten Kapitel

das Gemüth oder die besondern Formen des praktischen Geistes (die Begierde als Gelüsten und Begehren, Neigung als Hang und eigentliche Neigung, Leidenschaft nach den Momenten des Affectes und der Leidenschaft selbst), im dritten Kapitel die Glückseligkeit.

Der Geist „fängt von sich an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen." Er ist „die Einheit der natürlichen Individualität und schlechthin ideellen Subjectivität." Denn der Geist muß als „Selbstbewußtseyn" es zur Einheit seines Selbstes mit dem Selbstlosen sowohl, als mit jedem andern Selbst bringen; er muß die Wahrheit, die er für sich ist, auch zur Gewißheit auf objective Weise erheben. Die Einheit des Bewußtseyns in seiner allgemeinen Objectivität und des Selbstbewußtseyns in der Allgemeinheit seiner Subjectivität ist die Vernünftigkeit; denn, wie Ich nichts Anderes als der Gedanke ist, ohne die geringste sinnliche Beimischung, so sind auch die an und für sich allgemeinen Bestimmungen der Objectivität, Qualität, Quantität, Maaß, Wesen u. s. f. nichts Anderes als Gedanken. Das heißt wohl in dem Systeme des Hegelianismus so viel als: Alles ist Eins, die Gesammtheit aller Subjecte und die Allgemeinheit der Objectivität ist Eines. Das Ich ist aber nichts Anderes, als Gedanke, auch die anderen Iche sind nichts als Gedanken und die allgemeinen Bestimmungen der Objectivität sind Gedanken. Da alle Gedanken zuletzt Eines sind in dem einen Gedanken an und für sich, der der Gedanke aller Gedanken ist, in der absoluten Idee, so erhalten wir den absoluten Idealismus. Aber was ist dieser sogenannte absolute Idealismus, dieses sogenannte absolute Wissen Anderes, als eine Selbsttäuschung? Die Gedanken selbst sind nichts als Momente, Thätigkeiten, Erscheinungen des Denkenden; sie setzen also das Denkende voraus und können schlechthin nicht ohne diese Voraussetzung gedacht werden. Man müßte also viel folgerichtiger anstatt: Alles ist Gedanke — sagen: Der Denkende ist Alles. Wer ist aber dieser Denkende? Es ist der, welcher die Gedanken hat, ein bestimmtes, concretes, lebendiges Ich, nicht das von den einzelnen Ichen abgezogene

Ich; es sind die einzelnen Iche, welche die Gedanken haben. Wir müßten also folgerichtiger sagen: Alles ist Ich. Ich aber ist Subject und so schwänden die Objecte im Subject dahin, sie wären nichts als Denkbestimmungen des Subjects und wir erhielten so das System des subjectiven Idealismus, welches sich aus der Kant'schen Kritik in Fichte entwickelte. Wir setzen an die Stelle unseres Ichs das absolute Ich, an die Stelle unseres Denkens das absolute Denken. Ist es aber nicht immer wieder unser eigenes Ich, das wir verallgemeinern, und in dem wir zuletzt alle Bestimmtheit aufheben, um sie hintennach wieder aus diesem inhaltsleeren Schema als eine sogenannte Welt entstehen zu lassen? Ist es nicht unser eigenes Denken, das wir durch Entkleidung aller Bestimmtheiten nur in ein Nichts umwandeln können und das wir dann wieder, wenn wir das Denken als reine Thätigkeit an sich setzen, zu seinem Inhalt, der Welt herabsteigen lassen? Wer hebt aber hier die Bestimmtheit auf und wer setzt sie wieder? Unser eigenes Denken, unser Ich. Es hat den Embryo der Welt in sich gefunden und entwickelt ihn zur Welt aus sich heraus. Es ist der Gedanke, wie die Bestimmungen der Welt die Gedanken dieses Gedankens sind. Gewinnen wir aber durch diese Gedanken eine sich von uns als unterschieden darstellende, eine unserm Innern gegenüberstehende äußere Welt? Wohl ist Alles Vorstellung im Ich. Aber unter diesen Vorstellungen sind auch solche, welche das Ich nach seinem eigenen Bewußtseyn nicht gemacht hat, die ihm von Außen aufgenöthigt sind, so daß sie, wenn sie ihm auch als innere Bilder erscheinen, nothwendig einen äußern Factor voraussetzen, der diese Vorstellungen in uns hervorruft und den Kant die Materie nannte. Die Materie wird durch diese allgemeinen Denkbestimmungen, Qualität, Quantität, Maaß, Wesen u. s. w. nicht erschöpft. Sie ist wohl das, was unter Qualität, Quantität, nach Maaßen, als Wesen erscheint, was diese Bestimmungen an sich hat, aber nicht die Denkbestimmung selbst. Kann man die Identität des Gedankens mit diesem Stoffe der Denkbestimmungen behaupten? So lange man die Denkbestimmungen hat, hat man

nur ein Allgemeines. Es wird erst durch die Stofflichkeit zum Einzelnen. Diese Stofflichkeit ist das Nichtselbst und kann darum mit dem Selbst nicht identisch seyn. Der Idealismus ist so einseitig als der Realismus. Die „Endlichkeit des Geistes, heißt es S. 313, liegt nicht in seinem Wissen und nicht in seinem Wollen an sich; denn in diesen beiden Sphären ist er der Absolutheit fähig. Aber darin liegt sie, daß der subjective Geist sich selbst erwerben muß, was an und für sich sein Eigenthum ist. Die Endlichkeit besteht also in dem successiven Hervorbringen der Unendlichkeit; sie liegt nicht in einer an sich gesetzten Beschränktheit des Wissens und Wollens, als wenn der menschliche Geist nur bis zu einer gewissen Stufe der Erkenntniß und Freiheit gelangen sollte! Dieser Begriff der Endlichkeit des Geistes ist der gewöhnlichste, aber auch der falscheste; denn der Geist wird, wie ganz richtig gesagt worden, nicht nach dem Maaß gegeben, und man muß die Meinung, als wenn der Geist nicht in's Unendliche hin perfectibel sey, als wenn er gerade auf den höchsten Gebieten, bei einem gewissen Schlagbaum, den er so gern überschritte, bei welchem aber das Wissen zum bloßen Ahnen, das Wollen zum bloßen Sehnen sich erniedrigen soll, als wenn er vor den Barrieren des Thrones Gottes wieder umkehren müßte, als ein des Menschen und noch mehr Gottes unwürdiges Vorurtheil aufgeben."

Die Psychologie ist nach der Auffassung des Hrn. Verf. die Wissenschaft vom subjectiven Geist. Der subjective Geist aber ist der einzelne, endliche, beschränkte Geist; dieser ist nicht der absolute, wird nicht der absolute und bringt nicht den absoluten Geist aus sich hervor. Sonst dürfte man die Consequenz der Junghegel'schen Philosophie, nach welcher kein anderer Gott als der Mensch ist, nicht verwerflich finden. Im Gegentheile wäre sie der wahre und eigentliche Ausdruck des Hegel'schen Systems. Die „Endlichkeit" ist „die Unendlichkeit hervorzubringen" nicht im Stande, so wenig, als das Beschränkte das Schrankenlose hervorbringen kann. Was „successiv hervorgebracht wird" ist endlich und nicht unendlich; denn das Unendliche ist vor dem End-

lichen und nicht nach demselben; es kommt nicht aus dem Endlichen hervor; sondern im Gegentheile ist dieses als von dem Unendlichen abhängig dasjenige, das aus dem Unendlichen hervorgebracht wird. Der Mensch ist der „Absolutheit“ nicht so fähig, daß er das Absolute selbst werden kann; denn ein Gewordenes ist kein Gott, noch ein immer Seyendes. Nicht die Unendlichkeit wird hervorgebracht, sondern nur der Gedanke der Unendlichkeit; dieser Gedanke bleibt aber selbst immer ein endlicher, also eine endliche Form für ein unendliches Wesen. Der Gedanke tritt hier großentheils nur negativ auf. Der Mensch ist also der Absolutheit nur in so fern fähig, als er den Gedanken, die endliche Auffassung des Unendlichen bilden kann. Immer aber bleibt der menschliche Gedanke des Absoluten weit hinter dem Absoluten selbst zurück, weil der subjective Geist durch den Gedanken des Absoluten nicht zum Absoluten wird, sondern immer trotz aller Perfectibilität subjectiver, also bestimmter, endlicher, beschränkter Geist bleibt. Was der Hr. Verf. vom Anschauen, Vorstellen und Denken S. 321 sagt, muß auch in vielen andern Stellen des vorliegenden Buches seine Anwendung finden: „Während die Logik und Naturphilosophie darin glücklich sind, daß ihre Terminologie mit ihrem Inhalt völlig zusammentrifft, hat die Philosophie des Geistes das Unbequeme, daß in ihren Begriffen wie in deren Bezeichnung viel Schwankendes herrscht.“..... „Sowie man das Gebiet des Geistes betritt, muß man der Begriffsverwirrung und der aus ihr entstehenden Sprachverwirrung durch Cautelen, was man unter einem Worte verstehen wolle, den Tribut zahlen.“ Auch die Geistesphilosophie wird dem hier gerügten Mißstande nur dadurch vorbeugen, daß sie es wie die Logik und Naturwissenschaft macht, indem sie für bestimmte Begriffe nur diejenigen Worte nimmt, die in der Sprache zur Bezeichnung dieser Begriffe dienen; denn die Sprache ist nicht, wie Talleyrand wollte, zum Verbergen, sondern zum Offenbaren der Gedanken da.

Die Trichotomie hätte folgerichtig verlangt, daß zu dem ersten Theile der Pneumatologie (vom theoretischen Geiste) und

zum zweiten Theile (vom praktischen Geiste) noch ein dritter hinzugekommen wäre, den der Hr. Verf. übergangen hat. Dieses dritte Moment wäre gegenüber dem Gegensatze des theoretischen und praktischen Geistes die Einheit des ebensowohl denkenden als wollenden Geistes, wodurch die in den beiden einzelnen Momenten gesetzte Gegensätzlichkeit aufgehoben würde. In der ersten und zweiten Ausgabe der Hegel'schen Encyklopädie ist dieses dritte Moment nicht besonders für sich dargestellt. In der dritten Ausgabe wird es kurz angedeutet (S. 448). — Ein Anhang giebt ein kurzes, auf einzelne Persönlichkeiten eingehendes Bild über den gegenwärtigen Stand der deutschen Psychologie (S. 453 – 483).

Vom Hegel'schen Standpunkte, bemerkt er, erschienen Bearbeitungen der Psychologie und Anthropologie durch Rosenkranz, Daub, Michelet, Erdmann, mit theilweiser Beibehaltung der Hegel'schen Bestimmungen durch Vorländer (1841). Vielfach wurden Hegel'sche Bestimmungen von diesem „angezweifelt" und mit „physiologischen Erörterungen versetzt." Der „Dogmatismus der Schule ward durchbrochen." Exner trat mit seiner Kritik der Hegel'schen Philosophie (1842) auf und wies das Unhaltbare der Hegel'schen Dialektik nach. Rosenkranz vertheidigte sich in der zweiten Auflage seiner Psychologie gegen diesen Angriff (1843). Jetzt erschienen die im dritten Theile der Hegel'schen Encyklopädie (1845) enthaltenen, aus Nachschriften der Vorlesungen Hegel's entnommenen, von Boumann herausgegebenen Zusätze zur Lehre vom subjectiven Geiste. Die „feinen Züge", die „originellen Wendungen", die „malerischen Worte" konnten den Umstand nicht beseitigen, daß das über Hegel's Lehre vom subjectiven Geiste längst Bekannte in diesen Zusätzen sich wiederholt findet. Es ist daher nicht zu verwundern, daß „diese schönen Auseinandersetzungen im Publikum" nicht die verdiente Berücksichtigung fanden. Die psychologischen Briefe Erdmann's stellten die Hegel'sche Geisteswissenschaft (1852) im volksthümlichen Gewande dar. Der Streit zwischen dem Physiologen Wagner und dem Naturforscher Karl Vogt entstand. Es handelte sich um die materielle oder geistige Beschaffenheit der Seelensubstanz. Als

Vermittler trat Schaller auf (1855). Indem der Hr. Verf. die Verdienste Schaller's um die Wissenschaft der Psychologie anerkennt, fügt er bei (S. 456), daß es für die Hegel'sche Philosophie von höchster Wichtigkeit seyn würde, „einmal die gesammte Natur mit Zuhülfenahme der neueren Entdeckungen der speculativen Organisation zu unterwerfen." Der Hr. Verf. wundert sich über die „Unthätigkeit der Hegelianer auf diesem wichtigen und interessanten Gebiete." Er nennt sich (S. 456) „den Einzigen, der eine Darstellung der Natur in ihrer Totalität versucht hat" (in seinem 1850 erschienenen Systeme der Wissenschaft). Muß man denn aber absolut nur Hegelianer seyn, um die „gesammte Natur der speculativen Organisation zu unterwerfen?" Hat dieses nicht schon Hegel in seiner Encyklopädie gethan? Ist es nicht in so gelungener Weise mit „Zurhülfenahme der neueren Entdeckungen" neuerlich von Ulrici in seinem trefflichen Werke: Gott und die Natur geschehen? Hat nicht Alexander v. Humboldt, wenn man unter Speculiren nicht Träumen versteht, schon in seinem Kosmos eine solche Organisation der Natur durch den Geist versucht? — Der Hr. Verf. widmet in diesem Ueberblicke der Hegel'schen Philosophie die meiste Aufmerksamkeit; ja er betrachtet sie als die eigentliche Repräsentantin des wissenschaftlichen Höhepunktes der Psychologie in unserer Zeit. „Ich kann mich, sagt er, immer noch nicht überzeugen, daß eine andere Philosophie einen wahrhafteren Zusammenhang der psychischen Functionen gefunden hätte" (S. 459). Als die Bekämpferin der Hegel'schen Psychologie wird die Herbart'sche angeführt, welcher er den Vorwurf macht, daß sie „die Subjectivität und die in ihr wurzelnde Freiheit des Geistes ganz und gar einem Mechanismus der Vorstellungen opfert." Kann man nicht der Hegel'schen den Vorwurf machen, daß bei ihr das individuelle, concrete Seyn im abstracten, der subjective Geist in der eigenen Absolutheit untergeht? Ist die Freiheit des Geistes damit gewonnen, daß man sie vom Individuum und Subject auf's Absolute, die Negation alles Einzelwillens und aller Einzelvorstellung hinüberträgt, während man die Freiheit des Einzelbewußt-

seyns zu einem nothwendigen Durchgangs- und Entwickelungsmoment im Leben des Allgemeinen macht? Drobisch, Waitz, Volkmann werden kurz abgefertigt, auf das statistische Material Bastian's hingewiesen, hierauf der Uebergang zum Naturalismus der Materialisten gemacht und behauptet, daß sich vergeblich H. J. Fichte, Lotze und Fortlage quälten, einen „Compromiß des Spiritualismus mit dem Naturalismus einzugehen." Fichte, Lotze und Fortlage werden „die Romantiker der heutigen Psychologie" genannt und Noack als ihr Kritiker gegenübergestellt. Es handelt sich nicht um einen Compromiß, sondern um eine höhere Einheit für die Gegensätze des Spiritualismus und Materialismus. Man wird sie als relative und nicht als absolute Gegensätze fassen und Leib und Geist als die zwei Seiten der Welt in der Entfaltung ihrer Einheit, der Seele, darstellen müssen. Diejenigen Psychologen, welche weder der Hegel'schen, noch der Herbart'schen, noch der naturwissenschaftlichen Psychologie huldigen, die weder die Dialektik, noch der Mechanismus, noch der Nervenproceß befriedigt, werden als „Uebergangsglieder" bezeichnet, die „an einer gewissen Halbheit leiden", wie „Fechner, Perty, Schulze-Schulzenstein, George u. A." (S. 475). Durch Anführung einzelner Stellen aus Fechner und Schulze-Schulzenstein soll gezeigt werden, daß „durch solche Extravanzen der Begriff der Wissenschaft in Frage gestellt wird." Diesen machte G. Biedermann in seiner Wissenschaftslehre (1856 — 1860) „zum Gegenstand einer weitläufigen Untersuchung." Der Herbart'schen Lehre werden zunächst die psychologischen Anschauungen von Stiedenroth und Beneke entgegengestellt (S. 464). Jener wird damit abgethan, daß er „allmälig vergessen" genannt wird, dieser zum Locke'schen Sensualisten gemacht. Hieran reiht sich Lazarus' Völkerpsychologie. Frankenheim, Perty, Steinthal und Schasler werden erwähnt, sodann wird der Uebergang zur Psychiatrie gemacht. In diesem Gebiete weist der Hr. Verf. auf die Arbeiten von Feuchtersleben, Griesinger, Wachsmuth, Spielmann, auf die Zeitschrift Damerow's, Flemming's und Lessing's, auf die Schriften von Hohnbaum, Ideler, O. Domrich, Sebastian,

Ruf, Damerow, Leubuscher hin. Es wird an der Tagesphilosophie gerügt, daß ihr über Mikrologieen „der Begriff des Absoluten verloren gegangen ist.“ Allerdings hört, wie S. 483 bemerkt wird, „für diesen Begriff alles Anschauen, alles Entdecken durch Teleskop und Mikroskop, alles Berechnen“ auf; er „kann nur noch gedacht werden.“ Das „wahre Gedachtwerden“ hängt aber zuletzt vom richtigen „Anschauen, Entdecken durch Teleskop und Mikroskop, Berechnen“ ab und wird, diesem ganz entfremdet, nie zum Ziele führen. Ein solches ist auch in der Philosophie und ganz besonders in der Psychologie, welche sich auf die Thatsachen der innern und äußern Erfahrung stützt, nothwendig. Was Ref. an Form und Inhalt dieser sonst so geistvollen Arbeit rügen zu müssen glaubte, bezieht sich auf die Philosophie, von deren Standpunkt die vorstehende Psychologie in Entfaltung und Begründung ihrer Gedanken ausgehen zu müssen glaubte, weniger auf die dem Hrn. Verf. eigenthümlichen, oft sehr anziehenden Forschungen. Jedenfalls hat sich das vorliegende Buch eine bleibende Stellung in der Geschichte der Hegel'schen Philosophie gesichert, wenngleich der Zeitpunkt nicht mehr ferne seyn mag, wo man die letztere im allgemeinen Entwickelungsgange des philosophirenden Menschheitsgeistes als einen überwundenen Standpunkt bezeichnen wird.

v. Reichlin-Meldegg.

Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Von Ch. H. Weiße. Leipzig, Verlag von S. Hirzel.

Ch. H. Weiße hat sich längst nicht nur durch philosophische, auch in vorliegender Zeitschrift enthaltene Leistungen verdient gemacht, sondern hat zugleich verschiedene theologische Bücher verfaßt. Hiervon führt er selbst in obengenanntem Werke an: Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, die Evangelienfrage, evangelische Geschichte, Christologie Luther's; auch über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie als Einleitung in die Darstellung der griechischen Mythologie hat er

eine Schrift veröffentlicht. Eine reiche theologische Gelehrsamkeit entwickelt er nicht minder in seiner philosophischen Dogmatik, deren erster Band im Jahr 1855, zweiter 1860 und dritter 1862 erschien, und die zusammen 1990, meist sehr eng gedruckte Seiten umfassen. Ist schon aus den vorhin angeführten Thatsachen zu entnehmen, daß es für Weiße von jeher ein hohes geistiges Bedürfniß bildete, eine Vereinigung des Glaubens und Wissens anzustreben, so sucht er dies abschließend durch seine Philosophie des Christenthums zu erreichen. Er gibt selbst in dem Vorwort zu Band I an, das Werk sey bestimmt, den Stoff der kirchlichen Glaubenslehre vollständig zu erfassen, in der Weise philosophisch verarbeitet, daß es in ähnlicher Vollständigkeit die Grundzüge einer philosophischen Weltanschauung entfalte. Denn daß der auch in der Gegenwart noch immer bestehende, neuerdings wieder schroffer, als eine Zeit lang in der nähern Vergangenheit, hervorgetretene Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, zwischen geistlicher und Weltbildung nicht in den tiefern Regionen der Natur des menschlichen Geistes unaustilgbar wurzeln könne, daß es einen Punkt geben müsse, wo der Inhalt des wahren Glaubens mit dem Inhalt des wahren Wissens zusammentrifft: das ist laut Vorrede zu Bd. III, S. VII. von jeher die Ueberzeugung aller edleren, aller für das wahrhaft Göttliche im Menschengeist nicht verschlossenen Geister gewesen; sie ist auch gegenwärtig nicht verloren gegangen, diese Ueberzeugung; sie wird, trotz der bestehenden Spaltung, auf beiden Seiten der bis jetzt noch getrennten Bildungskreise von allen getheilt, welche sich innerhalb eines jeden der beiden Kreise die volle Gesundheit des Geistes und Herzens bewahrt haben. Eine Wiedergeburt und Verjüngung der Theologie ist ferner nach Weiße nicht bloß für diese selbst nöthig, sondern es harrt dem auch unsere Zeit als der Erfüllung einer ihrer Lebensbedingungen entgegen (III. S. 333). Und zwar hängt diese Wiedergeburt an dem Fortgange der Entwickelung, in deren Stadium die philosophische Speculation durch den kritischen Idealismus eingetreten ist. Einerseits nämlich fristet (III. Vorr. S. VI.) die Dogmatik, die systematische Theo-

logie des Christenthums, kaum noch anerkannt als Wissenschaft, ja nur zu oft ausdrücklich verläugnet von den andern Wissenschaften, jetzt nur noch ein vereinsamtes Daseyn, einem Zeitalter entfremdet, dem sich seitdem ganz andere, früher ungeahnte Quellen der Welterkenntniß geöffnet haben und welches sich nur zu gern der Meinung überläßt, entweder daß die Welterkenntniß ohne Weiteres ihm die Gotteserkenntniß vertreten, oder daß sie, ohne die Hülfe einer ausdrücklichen Gottesoffenbarung, ohne das Material der specifischen religiösen Erfahrung des Christenthums, auch zur Erkenntniß der übersinnlichen Welt und Gottheit ihm den Zugang eröffnen kann. Die Männer der theologischen Schule selbst gehen ihre Wege im Allgemeinen unbekümmert um die Wege und Ergebnisse weltlicher Wissenschaft und auf jeden directen Einfluß ihrerseits auf letztere verzichtend, nur bemüht, dem Glaubensbedürfnisse zu genügen, welches, wie ihnen nicht entgangen ist, auch neben den Interessen weltlicher Bildung und Wissenschaft nicht in den Gemüthern erlischt. Zu diesem Behuf suchen sie wohl hie und da Einzelnes von den Früchten jener Bildung in ihren Kreis hereinzuziehen, im Großen und Ganzen aber halten sie fortwährend ihren Standpunkt ein, zu welchem hin von den Voraussetzungen jener Bildung zur Zeit noch keine Brücke geschlagen ist. Diesem Zustande der Theologie kommt nach Weiße andererseits derjenige der Philosophie entgegen. Immer allgemeiner wird (III. Vorr. S. XVI.) anerkannt, wie sehr es der Philosophie, wenn sie fernerhin ihren Rang unter den Wissenschaften behaupten oder neu ihn gewinnen will, zum Bedürfniß geworden ist, auf den Inhalt, auf die Ergebnisse der empirischen und historischen Wissenschaften tiefer und gründlicher einzugehen, ihn, diesen Inhalt, sie, diese Ergebnisse, in weiterem Umfang sich anzueignen, als bisher dies zu geschehen pflegte. Ganz dieselbe Bedeutung nun, wie für die Thatsachen der physikalischen, fordert jener Gelehrte von der Philosophie auch für die Thatsachen der religiösen Empirie. Und so ist denn nach Bd. II. Vorr. VII. der Charakter seines Werks die Ueberzeugung, daß die philosophische Weltanschauung, die es zu begründen unternimmt, nur zu ge-

winnen ist als das Ergebniß einer wissenschaftlichen Durchdringung der religiösen Erfahrung mit der außerreligiösen, und beider mit der reinen Vernunftspeculation. Je wahrer und edler aber obiges Bestreben Weiße's ist, desto mehr scheint es uns Pflicht, auf seine Ausführung näher einzugehen, und auch durch offenes Aussprechen dessen, worin wir abweichen zu müssen glauben, der großen Sache der Erforschung der Wahrheit und der durch sie neu und tiefer zu gewinnenden Harmonie des Geistes zu dienen. Hierzu und gemäß dem Charakter vorliegender Zeitschrift als einer philosophischen dünkt es uns jedoch passend, Weiße's Theorie in ihrer philosophischen Begründung und Darlegung ihren Hauptzügen nach für sich zu geben und dann erst kürzer zu besprechen, was er über das Wesen der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere auseinandersetzt.

Den Inhalt des ersten Bandes, nach der Einleitung, den ersten Theil seiner Theorie bildet nach Weiße die Theologie, die Lehre von Gott, und mit Recht erklärt er S. 309, nur der Beweis gelte ihm für den rechten, der den Begriff der Gottheit zugleich mit der Gewißheit ihres Daseyns für das wissenschaftliche Bewußtseyn entstehen lasse und das Verhältniß der Aeußerlichkeit beseitige, welches die früheren Beweise zwischen dem Begriff Gottes und der Frage nach seinem Daseyn bestehen ließen. Allein gleich hier müssen wir einwenden, daß Weiße selbst über das äußerliche Verhältniß des Seyns und des Begriffs Gottes nicht hinaus ist, indem er den Begriff „der möglichen" und „der wirklichen Gottheit" unterscheidet. Er sagt S. 331 f.: „Daß alle Möglichkeit des Daseyns und Geschehens überhaupt, alle Möglichkeit einer Erfüllung des Raums und der Zeit in den begrifflichen Formen oder Weisen, welche als die einzig möglichen die metaphysische Dialektik in dem methodischen Gange ihrer Entwickelung Stufe für Stufe aufzeigt, nur die Möglichkeit des Einen Urwesens ist, nur die Möglichkeit eines lebendigen und persönlichen Urgeistes, in dessen Wirklichkeit die Möglichkeit aller Dinge enthalten oder aufgehoben ist: dies ist das große, von aller bisherigen Philosophie geahnte, aber von keiner noch mit

voller Klarheit zu Tage geförderte Endergebniß der reinen Vernunftwissenschaft ... Sie, diese Möglichkeit (Gottes) und **nur** sie, ist das in Wahrheit Denknothwendige; oder mit andern Worten: es giebt nur Eine denknothwendige Wahrheit, nämlich daß ursprünglich nur Gott möglich, und daß in Seiner Möglichkeit die Möglichkeit aller Dinge enthalten ist." Aber am Daseyenden und Geschehenden haben wir nicht bloß ein Mögliches, sondern ein Wirkliches, und werden deshalb von ihm aus nicht bloß zu einem Urmöglichen, sondern zu einem Urwirklichen geführt. Und ähnlich ist das Denknothwendige nicht ein bloß Mögliches, sondern als das nicht anders seyn Könnende das so seyn Müssende, das unumgänglich Wirkliche. Nur dann kann mit vollem Recht von einem Urwesen, Gott geredet werden. Während daher Weiße S. 332 ausspricht, nur dieser Gottesbegriff, nur der Begriff des **möglichen** Gottes, in dessen Möglichkeit alle andere Möglichkeit eingeschlossen, und eben darum, wiefern sie sich als für sich bestehend geltend machen wollte, alle andere Möglichkeit ausgeschlossen sey, nur er sey das wahrhafte Ergebniß des ontologischen Beweises, sey der Begriff **des** Gottes, der in Wahrheit nicht als nichtseyend und nicht als andersseyend als er ist, gedacht werden könne: erklärt er, an den kosmologischen Beweis erinnernd, weiter (S. 336): „Wie die absolute Idee der reinen Vernunft oder Vernunftnothwendigkeit schlechthin mit sich selbst identisch, unbedingte, untheilbare Einheit der unendlichen in ihr aufgehobenen Unterschiede und Gegensätze ist: so ist auch das wirkliche Daseyn, das zwar nicht selbst, wohl aber dessen Möglichkeit durch sie gesetzt ist, das **Urdaseyn**, wie wir es vorläufig nennen können, oder das **Urwirkliche** nur **Eines**, — Eines in der Unendlichkeit der Unterschiede, die in dieser Wirklichkeit zwar gleichfalls als wirkliche gesetzt, aber ebenso nothwendig auch in seiner Einheit aufgehoben seyn müssen. Die nothwendige Form dieses Urdaseyns — nothwendig, weil sie eben die Grundform der Idee selbst ist, die Urgestalt aller Zeiterfüllung und die Bedingung aller Raumerfüllung, — ist das **Denken**. Sie ist das Denken der Idee in der Unend-

lichkeit ihrer Bestimmungen, welche eben nur dadurch, daß sie gedacht werden oder richtiger, daß sie sich selber denken, von sich selbst unterschieden und durch diese Unterscheidung verwirklicht werden. Sie ist aber zugleich das Denken seiner selbst, des Denkens, da jedes Denken nur in einem nachfolgenden Denken sein Bestehen hat. So ist das Urdaseyn nothwendig selbstbewußtes Ursubject. Der Gegensatz, der als Grundform aller Wirklichkeit in der absoluten Identität der reinen Vernunftidee verschlossen liegt, entfaltet sich zur Gestalt der Subject-Objectivität, auf welcher, wie man allerwärts zugesteht, der Begriff der Persönlichkeit beruht." Vor allem fällt auch hier auf, wie das bloß mögliche Urdaseyn unmittelbar als wirklich genommen wird; es geschieht dies unwillkürlich, weil eben das Vernunftnothwendige auch das Wirkliche seyn muß. Sodann lehnt sich jene Deduction noch zu sehr an die Schelling-Hegel'sche Anschauung, bei welcher das Absolute als Denken, Ursubject mehr nur behauptet, als begründet ist, wogegen Weiße anderntheils, um die Mängel der genannten Philosophen zu vermeiden, zum einseitigen Empirismus sich zurückwendet. Deßwegen vermag auch er nicht Denken und Seyn, Speculation und Erfahrung in voller, genügender Einheit zu erfassen, hat, wie jene, den Dualismus nicht total überwunden. Demzufolge äußert Weiße selbst S. 339: „Daß Gott nicht sey, daß ein Ursubject, eine Urpersönlichkeit, wie wir den Begriff einer solchen als nothwendige Voraussetzung aller Wirklichkeit erkannten, nicht wirklich existire: dies kann nicht im eigentlichen und strengen Sinne als eine Denknothwendigkeit bezeichnet werden. Es kann weder vom Standpunkte des gemeinen empirischen Verstandes, noch vom Standpunkte der speculativen Vernunft als eine solche bezeichnet werden. Denn jener Verstand findet in der Vorstellung, daß Gott nicht sey keinen Widerspruch. Die speculative Vernunft aber findet in der Idee des Absoluten, welche für sie der Inbegriff alles Denknothwendigen ist, zwar den Begriff, aber nicht das Daseyn Gottes. Denn es ist ja diese Idee nicht mehr und nicht weniger als der Inbegriff der reinen oder unbedingten Da-

seynsmöglichkeit; es kann daher auch der Begriff Gottes als des Ursubjects nur in ihr enthalten seyn als die ausschließliche Möglichkeit des Einen Urwirklichen, aber nicht selbst als Wirklichkeit." Allein der wahre Begriff ist das begriffene Seyn, das in seinem Wesen erfaßte Seyn selbst; sonst ist er etwas einseitig Subjectives, bei welchem dann unerklärlich ist, wie man auch von der Erfahrung aus nothwendig zu ihm kommt und für ihn eine entsprechende Wirklichkeit unwillkürlich sucht und voraussetzt. So wenig deshalb der Begriff nach Hegel'scher Art unmittelbar als das Seyn selbst erscheinen darf, so wäre es das andere Extrem hierzu, ihn als die Wirklichkeit des Seyns im Gedanken nicht mit einschließend zu betrachten. Und gleich von dem ersten der eben angeführten Sätze aus ist wieder deutlich, daß, wenn das Denknothwendige nicht auch das Wirkliche ist, man über das Hypothetische nicht hinaus gelangt und von Anfang an bei ihm stehen bleibt, das Denknothwendige also diesen seinen Charakter einbüßt, es nicht mehr in Wahrheit und in vollem Sinne ein Denknothwendiges giebt. Weil jedoch dies alles sich selbst aufhebt, drängt sich der nothwendige Sachverhalt auch bei Weiße hervor, weßwegen er alsbald weiter bemerkt: „Aber diese Möglichkeit, Gott, das persönliche Ursubject, als nichtseyend zu denken, findet nur statt unter der Bedingung, daß überhaupt Nichts gedacht werde als seyend im entsprechenden Sinn, wie das Ursubject, das heißt im Sinne einer zeit- und raumerfüllenden Wirklichkeit. Wird Etwas als seyend gesetzt, — Etwas, das heißt ein bestimmtes, von anderem möglichen Daseyn unterschiedenes, anderem möglichen Daseyn entgegengesetztes Daseyn, Etwas, das nicht ist was Anderes ist, und ist, was Anderes, möglicher oder wirklicher Weise neben ihm Daseyendes nicht ist: — so wird eben damit nothwendiger Weise auch Gott als daseyend gesetzt. Denn obwohl es, um in der Ausdrucksweise des gemeinen empirischen Verstandes zu sprechen, kein Widerspruch ist, zu denken, daß Gott nicht ist; darum nämlich, weil und insofern überhaupt Nichts ist von dem, was da seyn, aber auch nicht seyn kann: so ist es doch allerdings ein Widerspruch, Etwas als

seyend zu setzen, das den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern in einem Andern hat, und nicht zugleich mit diesem Etwas dasjenige, was allein den Grund und Ursprung seines Daseyns in sich selbst, und eben damit zugleich in sich den Grund und Ursprung des Daseyns aller Dinge hat." Ganz den besprochenen Prämissen gemäß endlich ist es wieder, wenn laut S. 349 von der wissenschaftlichen Theologie nur auf dem Wege teleologischer Weltbetrachtung erstrebt und gefunden werde das über die reine Denknothwendigkeit des allgemeinen Begriffs jener Urwirlichkeit hinausliegende Was derselben, die Urbeschaffenheit des Urwirklichen, die so gewiß nur durch empirische Betrachtung gefunden werden könne, so gewiß sie nicht in dem Kreise der reinen Vernunftbestimmungen inbegriffen sey, welche die Möglichkeit dieses Urwirklichen, und mit ihm die Möglichkeit alles Wirklichen überhaupt bedinge; es sey die Seite des Daseyns der Urwirklichkeit, die, im Gegensatze der Nothwendigkeit ihres allgemeinen Begriffs, nur aus der freien teleologischen Thätigkeit begriffen werden könne, durch welche das Urwirkliche, zufolge dieses seines Begriffs, aber in stetem Hinausgehen über die leere Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben, als Zweck seiner selbst sich verwirkliche.

Während nun der erste Abschnitt der Theologie bei Weiße behandelt die philosophische Voruntersuchung, den wissenschaftlichen Beweis vom Daseyn Gottes, so der zweite den biblischen Gottesbegriff und die biblischen Gottesnamen, der dritte den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, der vierte die göttlichen Eigenschaften. Abschnitt 3 enthält demgemäß die eigentliche Auseinandersetzung über das Wesen Gottes, und es ist darnach (S. 427 f.) das Daseyn Gottes ein ewiger Proceß der Gedankenzeugung, einer Zeugung, aus welcher fort und fort das Selbstbewußtseyn Gottes, und in diesem Selbstbewußtseyn sein zweites Ich, sein Verstand und seine Weisheit hervorgeht; dies sey unverkennbar der Kerngedanke bereits jener früheren Entwickelung, welche den kirchlichen Trinitätsformeln voranging und aus der sie hervorgingen, der Gedanke, zu dem alle nachfolgende Trinitätstheorien,

sofern sie ächter Art seyen, sich als wissenschaftliche Ausführungen verhalten. Zu diesem Zwecke findet es jedoch Weiße (S. 440 f.) tadelnswerth, daß sowohl von der bisherigen Theologie, als auch noch von der jüngsten philosophischen Speculation dem Gegensatze von Wesen und Daseyn oder von Möglichkeit und Wirklichkeit Geltung für Gott abgesprochen werde. Ueber die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit hiervon wird daher die eigene Theorie des genannten Forschers eine bedeutsame Probe abgeben. So ist denn nach S. 444 für Grund und Bedingung der Möglichkeit des göttlichen Daseyns als solche der Ort oder die Stelle in dem ersten Gliede der Dreieinigkeit, in der Person oder Hypostasis des Vaters zu suchen. Aber nur Ort und Sitz für den letzten Grund der Möglichkeit alles Daseyns, des eigenen der Gottheit so gut, wie des creatürlichen, ist die Gottheit des Vaters; jene Urmöglichkeit selbst, das begriffsmäßige Prius der Gottheit, ist der Urgrund, und dieser in seinem Ansichseyn das Dunkel, die Finsterniß selbst, nach seinem Fürsichseyn, d. h. so wie er in der Gottheit des Vaters enthalten oder aufgehoben ist, das schlechthin Erkennbare oder Durchsichtige, ja das von vorn herein sammt der Totalität der ihm inwohnenden Formbestimmungen Erkannte und Gewußte. Er ist es kraft seiner eigenen Natur und Bestimmung, indem dieselbe eben in diesem Begriffe der Möglichkeit eines Denkens und Wissens gipfelt, das zu seinem nächsten und ersten Inhalte nothwendig ihn selbst, den Urgrund oder jenes Absolute hat, dessen Wirklichkeit eben keine andere, als das nur durch ihn selbst bedingte, in jeder andern Beziehung aber schlechthin selbstständige und voraussetzungslose Denken und Wissen seiner selbst als des alleinigen Möglichkeitsgrundes aller Dinge und vorab der Gottheit ist. Demnach ist dieser Begriff des nur einfach seyenden, und in diesem seinem Seyn nicht nicht seyn könnenden, sondern des in seinem Seyn sich in einer Weise, die allerdings auch als nichtseyend gedacht werden kann, auf sich selbst beziehenden, d. h. eben sich denkenden und wissenden, durch Denken und Wissen seiner selbst sich verwirklichenden Urgrundes, der Begriff des ersten Gliedes der

Dreieinigkeit, einer und derselbe mit der Errungenschaft des ontologischen Beweises, mit dem Begriffe des Urwirklichen, des selbstbewußten Ursubjects (S. 445. 449 f.). — Hier jedoch schon zeigt sich, daß durch den von Weiße in und für Gott angenommenen Gegensatz des Möglichen und Wirklichen dessen Absolutheit geschmälert wird. Hat man nämlich beim Absoluten nicht gleich die volle Wirklichkeit, so ist allerdings, um überhaupt zu derselben zu gelangen, von seiner Möglichkeit noch deren Grund und Bedingung zu unterscheiden, consequent dann aber von diesem Grund und dieser Bedingung selbst wieder ihre Möglichkeit, hierauf für letztere wieder der Grund und die Bedingung und so fort in's Unendliche. Auch insofern fällt das Wesen des Absoluten nach Art des Endlichen auseinander, wird sein Charakter als Insichvollendetes beeinträchtigt, wenn man vom Ansichseyn des Urgrundes dessen Fürsichseyn unterscheidet, was nur bei einem Entwickelungsgange, Werden von niedriger zu höherer Stufe statthaft ist. Unwillkürlich spricht sich dies auch bei Weiße aus in den Worten, die Natur und Bestimmung des Urgrundes „gipfle" in dem Begriffe der Möglichkeit eines Denkens und Wollens, und ähnlich droht nach seiner Darstellung umgekehrt der Urgrund in seinem Ansichseyn außerhalb der Gottheit des Vaters, außer die göttliche Dreieinigkeit zu fallen. Da dies aber wieder nicht seyn kann, so vermag das erste Glied letzterer zwar nicht die Urmöglichkeit als zu seinem Wesen gehörig ganz in sich zu schließen, bildet aber Ort und Sitz dafür. Wird überhaupt ein begriffsmäßiges Prius der Gottheit angenommen, so stellt sich dasselbe, sobald man damit Ernst macht, von selbst vor und insofern außer den wirklichen Gott, oder da ein bloß möglicher, noch unwirklicher Gott keiner ist, vor und außer Gott im eigentlichen Sinne.

Wenn jedoch, laut S. 466, „schon die Gottheit des Vaters, wenn das reine Ich oder die selbstbewußte Vernunft der Gottheit nicht ohne That gedacht werden kann, nicht ohne die uranfängliche Werdethat des reinen Denkens, wodurch die absolute Identität der reinen Idee sich aufschließt und sich selbst als

dem unendlichen Objecte ein ebenso unendliches Subject gegenüberstellt: so ist klar, daß alle weitere Erkenntniß des Wesens der Gottheit sich an die Frage nach der Beschaffenheit dieser Urthat wird richten müssen." Und so wird denn nach Weiße S. 469 in jener Urthat göttlicher Selbstverwirklichung, zugleich mit dem Selbstbewußtseyn, mit dem reinen Ich der Gottheit, als Inhalt, als Gegenstand dieses Bewußtseyns ein solcher gesetzt, der in der reinen Idee nicht als „ewige Wahrheit", d. h. nicht als ursprünglich inwohnende Bestimmung der Idee, sondern eben nur als ein Mögliches gesetzt ist, als ein Mögliches, dessen Verwirklichung an jener Urthat hängt, und nur entweder unmittelbar mit ihr zugleich, oder hinterher durch ihre Vermittlung erfolgen kann. Der Ausdruck Zeugung, von der Setzung dieses Inhalts gebraucht, bezeichne den Inhalt eben als ein Neues, von den allgemeinen Voraussetzungen des Selbstbewußtseyns begrifflich Unterschiedenes, obwohl dem Wesen dieses Selbstbewußtseyns insofern gleichartig, als auch er, dieser Inhalt, durchaus idealer Natur, in dem Bewußtseyn enthalten, und von seiner unablässig in sich kreisenden Bewegung als ein unerschöpflicher, nie versiegender Strom der Gedankenzeugung getragen sey. Das Neue nun, was in diesem Processe der Zeugung zu dem in der absoluten Idee und durch die Idee in der Person oder im Selbstbewußtseyn des Vatergottes von Ewigkeit her Vorhandenen hinzukommt, verhält sich zu diesem Vorhandenen, wie Besonderes zu Allgemeinem. Auch die Formen der Zahl, des Raumes und der Zeit, die als ewige Wahrheiten oder Urgestalten der absoluten Daseynsmöglichkeit mit den allgemeinen Formen oder Möglichkeitsbestimmungen der Idee überhaupt in gleicher Reihe stehen, sind an und für sich ein begrifflich Allgemeines, das von dem Processe der göttlichen Selbstzeugung seine Besonderung erwartet, und diese Besonderung ist eben das, was wir Daseyn in der Zeit und im Raume, oder Erfüllung der Zeit und des Raumes nennen. So schließt der Proceß der Zeugung des göttlichen Logos oder Sohnes einen stetigen, in's Unendliche fortschreitenden Proceß der Raum- und Zeiterfüllung in

sich, und sind unter den Gedanken, welche das Product jener göttlichen Gedankenzeugung sind, nicht solche Bestimmungen des Bewußtseyns gemeint, die zu ihrem gegenständlichen Inhalt nur das schlechthin Apriorische, die ewigen Wahrheiten oder die inwohnenden Momente der reinen Daseynsmöglichkeit haben. Vielmehr, wie die Gedanken selbst, so ist auch ihr Inhalt oder Gegenstand ein werdender und flüssiger, ein mit dem zeitlichen Gegensatze des Vor und Nach behafteter und eben dadurch die Zeit erfüllender. Er ist, um für ihn den Ausdruck zu gebrauchen, der ihn zugleich und in Einem als Erfüllung der Zeit und Erfüllung des göttlichen Bewußtseyns bezeichnet, Gefühl oder Empfindung (S. 470—74). Durch ihre Einheit mit der raumerfüllenden Thätigkeit Gottes gewinnt aber, laut S. 480 f., die Empfindung den Charakter der Anschauung und Vorstellung, ist in Gott die Kraft oder das Vermögen des Empfindens wesentlich Bildkraft, Imagination; ein Vermögen der Productivität von Vorstellungen, das heißt von Gestalten, die, in stetigem Wechsel und gegenseitiger Durchdringung auf- und absteigend im göttlichen Bewußtseyn, den Raum, in welchen sie durch dieses Bewußtseyn hineingeschaut werden, thatsächlich einnehmen, und durch ihr überall nur schwebendes, flüssiges und flüchtiges, auch gegenseitig für einander offenes und durchdringliches, nicht in der Weise, wie Solches durch den selbstbewußten Willen der Gottheit stattfindet, durch Schwere und Antitypie befestigtes und veräußerlichtes Daseyn erfüllen. So erkannt, als lebendiger Mutterschooß einer unendlichen Mannichfaltigkeit von Zeugungen, welche fort und fort aus dem einheitlichen Wesen, aus dem die Tiefe der unendlichen Daseynsmöglichkeit in sich bergenden reinen Selbst und Selbstbewußtseyn der Gottheit hervorgehen und eine Raum- und Zeiterfüllung in Gott noch vor der Weltschöpfung begründen, ist (S. 486 f.) der einheitliche Grund oder das Princip dieser Zeugungen, der Grund in Gott, wie man ihn, nach Jakob Böhme's Vorgang, schlechthin genannt hat, zum Theil schon in früherer, besonders aber in neuerer Zeit, mit dem Namen der göttlichen

Natur, der Natur Gottes, oder genauer der Natur in Gott bezeichnet worden. Die concrete Einheit der göttlichen Zeugungen nun, die als der Zweck oder das Endziel des in's Unendliche sich fortsetzenden Zeugungsprocesses, aus dem Walten des Gesetzes der inwohnenden Zweckmäßigkeit oder Zweckbeziehung hervorgeht, ist gemäß S. 495 das mit dem Inhalt dieses Zeugungsprocesses erfüllte und dadurch von der ersten abstracten Gestalt des göttlichen Subjects, dem reinen Vernunftbewußtseyn, real unterschiedene Selbstbewußtseyn der Gottheit; das lebendige Ab- oder Gegenbild jenes Ursubjectes, welches denn auch gleich diesem und in verwandtem, wenn auch nicht ganz gleichartigem Sinne, von der kirchlichen Glaubenslehre mit dem Namen einer innergöttlichen Person oder Hypostasis, der zweiten im Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit, bezeichnet wird. Laut der Ueberschrift des fraglichen Abschnitts ist auch das göttliche Gemüth und die Natur in Gott der Sohn, und nach S. 508 ist der göttlichen Vernunft gegenüber das göttliche Gemüth die im Selbstbewußtseyn zusammengefaßte Fülle einer in dem nie versiegenden Lebensstrome der göttlichen Gedanken schwimmenden, die Möglichkeit der Mittheilung an eine Welt von Geschöpfen des göttlichen Liebewillens in sich bergenden Gefühls- und Gestaltenzeugung. Die große Grundlehre des christlichen Glaubens, schließt daher Weiße: daß Gott sich als Vater von Ewigkeit her einen wesensgleichen Sohn erzeugt, gilt uns demzufolge gleich dem Satze: daß Gott nicht nur ein unendliches, gegen alle Grenze und Bestimmung der Zeit gleichgiltiges Gedankenleben in reiner Vernunft, sondern auch ein zeugendes Natur- und Gefühlsleben im Gemüthe führt. — Was für Mißlichkeiten jedoch die Annahme eines solchen Natur- und Gefühlslebens in Gott mit sich führt, zeigt Weiße's Theorie selbst, die sich unwillkürlich als anthropomorphistisch und nicht wenig der Imagination dienend zu erkennen giebt. Nothwendig mußte dies um so deutlicher hervortreten, je weiter auf den besprochenen Prämissen der Begriff Gottes erbaut wird. Schon daß letzterer einem Werden, einem Selbstverwirklichungsproceß anheimfällt, wurde längst als mit der

Absolutheit unvereinbar dem Pantheismus gerade vom Theismus entgegengehalten, und uns scheint die Störung derselben eher größer, wenn der Entwickelungsgang des Unendlichen in dessen innerem Wesen, als wenn er nach Hegel in der Welt geschehen soll. Eine Berechtigung können zwar die fraglichen Auseinandersetzungen hinsichtlich sonstiger Theorieen über die Dreieinigkeit beanspruchen, und in dieser Hinsicht ist der an die Mystik erinnernde Tiefsinn Weiße's gepaart mit dem Bestreben, darüber die Schärfe des Denkens nicht zu verlieren, hervorzuheben. Allein die kirliche Lehre hat selbst ein klares Bewußtseyn von der Unzuständigkeit jenes Verfahrens für das Absolute, da sie den Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit nur hinsichtlich des Kreatürlichen gelten lassen will. Und wie die Gedanken oder deren Inhalt, indem sie zugleich Zeit und Bewußtseyn erfüllen, Gefühle und Empfindungen seyn sollen, ist nicht einzusehen. Die Gedanken des Menschen erfüllen in Einem Zeit und Bewußtseyn, haben als wirkliche, concrete Gedanken ebenso in sich selbst Inhalt oder Gegenstand, werden aber damit nicht zu Empfindungen. Im Gegentheil sind diese, die Vorstellungen u. s. w. das Niedrigere, auf welchem das empirische Denken sich zur Vernunft als seiner Spitze erhebt, während nach obigen Sätzen umgekehrt und zwar beim Absoluten, dem höchsten Geist, das Denken gerade von der Vernunft aus zu Gefühl oder Empfindung, weiterhin zu Anschauung und Imagination emporzusteigen hätte. Wie alles jenes, ist auch dies mit eine Folge des einseitigen Empirismus Weiße's; denn hierbei erscheint das Denken in seiner eigentlichen Sphäre als etwas nur Abstractes, daher auch in Gott der Empfindung und Vorstellung, einer Natur als concreter Ergänzung Bedürftiges. Zwar hat der genannte Philosoph bei seinem Begriffe einer Natur in Gott gleichfalls die richtige Tendenz, einen rein ideellen Grund, ein tiefstes vollkommen ideelles Wesen des Reellen zu erfassen, eben damit den Dualismus ganz zu überwinden. Daß er aber über diesen nicht total wegkommt, wird sich später noch deutlicher zeigen und offenbart sich überhaupt schon darin, wenn von einer besondern Natur in Gott

gesprochen, dessen Wesen nicht als schlechthin absolut geistig betrachtet wird.

„Herr, selbstbewußter Herr über sein eigenes Naturleben wird“, laut S. 522, „das göttliche Selbst, sofern die von ihm ausgehende Bestimmung der Erzeugnisse dieses Lebens den Charakter einer freien Wahlhandlung annimmt, d. h. sofern sie durch das Bewußtseyn der vorangehenden, in ihm, dem Bewußtseyn, aufgehobenen Erzeugnisse, und ihres teleologischen Zusammenhangs unter sich und mit den nachfolgenden Erzeugnissen vermittelt ist. Es ist nämlich in Kraft dieses Zusammenhangs, daß das Bewußtseyn ebensosehr die nachfolgenden Erzeugnisse des göttlichen Naturlebens vorbildet, wie es die vorangehenden in sich aufhebt; immer jedoch nur als Möglichkeiten, deren Verwirklichung erst von dem Fortgange des Processes zu erwarten steht. In Kraft eben dieses Zusammenhanges wird daher jetzt die thatkräftige Verwirklichung dieses Möglichen von dem ausdrücklichen Bewußtseyn über andere, dieser Möglichkeit entstehende Möglichkeiten begleitet und durch dieses Bewußtseyn vermittelt seyn. Solche Vermittlung nun meinen wir, wenn wir von einer Selbstbestimmung des göttlichen Willens sprechen und dem Willen, im Unterschied von der göttlichen Natur (welcher nach S. 514 nur „Spontaneität“ zukommt), das Prädicat der Freiheit zuschreiben.“ Wie sehr auch hiermit ein das Absolute verendlichender Anthropomorphismus gegeben ist, erhellt ferner aus dem, was Weiße kurz vorher, S. 521, ausspricht: „Die Macht, welche das concrete, lebendige Selbst oder Selbstbewußtseyn des göttlichen Gemüths solchergestalt als teleologisches Princip über die innergöttliche Natur und ihre Lebensprocesse übt, steht als eine unwillkührliche, ihrer selbst noch unbewußte, zum Begriffe dieses Selbst noch in einem Mißverhältniß. Aber es liegt in ihr unmittelbar die Möglichkeit einer noch weiteren Erhebung, die Möglichkeit einer ausdrücklichen, selbstbewußten Herrschaft über Stoff und Inhalt des innergöttlichen Naturlebens.“ Und diese Möglichkeit muß gemäß S. 522 in Gott als begriffen in dem Processe ihrer ewigen Selbstverwirklichung gedacht

werden, sie ist es somit, welche den Begriff des göttlichen Willens und der göttlichen Willensfreiheit im eigentlichen und strengen Wortsinne ausmache, weshalb als das dritte Glied der Dreieinigkeit, als der heilige Geist von Weiße eben der göttliche Wille bezeichnet wird.

Eine vornehmlich wichtige, für die ganze Grundanschauung entscheidende Frage bildet auch bei Weiße die über das Selbstbewußtseyn im Allgemeinen und das Gottes insbesondere. Es ist nach ihm (II. S. 221) das Selbstbewußtseyn sowohl in der göttlichen, wie in der creatürlichen Vernunft nicht ein unmittelbar Gegebenes, sondern ein durch eine zuvorgegebene Gegenständlichkeit des Bewußtseyns sich Vermittelndes. Allein ein erst werdendes, sich vermittelndes Selbstbewußtseyn hat seinen Grund in einem erst werdenden, durch die Vermittlung sich erst verwirklichenden Geist, kann also nicht statthaben in dem absoluten, d. h. in sich vollendeten Geiste. Und daß durch solche Zuvorgegebenheit Gottes absolutes Wesen geschmälert, er in die Sphäre des empirischen Geistes herabgezogen wird, erhellt nicht minder aus dem dort alsbald folgenden Satze, die zuvorgegebene Gegenständlichkeit habe für die göttliche Vernunft ganz ebenso, wie für die creatürliche die Bedeutung der Möglichkeit ihres Daseyns. Und wenn auch da Weiße nicht zu verkennen vermag, daß diese Möglichkeit auf der einen Seite zwar eine und dieselbe sey mit der Möglichkeit, auf welcher die göttliche Vernunft beruht, auf der andern aber von ihr verschieden sey: so verlangt doch der Begriff des Absoluten als des Insichvollendeten noch weiter zu gehen und zu sagen: das Absolute ist schlechthin, was zu seiner Eigenthümlichkeit in und für sich gehört, darum auch schlechthin selbstbewußt. Nur wo der Dualismus nicht ganz überwunden ist, kann diese Wahrheit nicht vollständig zur Geltung gelangen. Jenes strebt auch Weiße kräftig an, und so kommt er hier gleichfalls dem richtigen Sachverhalte, dem reinen und vollen Ursprung des Selbstbewußtseyns im Wesen des Geistes, nahe. Er bezeichnet (II. S. 222) das Selbstbewußtseyn als „die Grund- und Kerngestalt der Actualität des Vernunftwesens“, und fordert,

zum Zwecke des Selbstbewußtseyns müsse die creatürliche Vernunft die Bestimmungen des sinnlichen Lebensinhaltes sich auf entsprechende Weise zum Bewußtseyn bringen oder vergenständlichen, wie die göttliche Vernunft ihrerseits die Inhaltsbestimmungen der absoluten Idee. Wie aber nach Weiße selbst der sinnliche Lebensinhalt eine Spiegelung der Welt in der Seele ist, so kann auch für die göttliche Vernunft von einer zuvorgegebenen Gegenständlichkeit nur geredet werden, wenn sie unwillkürlich als etwas Wirkliches gedacht ist, oder als etwas, dem ein Wirkliches zu Grunde liegt. Bloß wenn die reine Daseynsmöglichkeit als etwas Seyendes vorgestellt wird, kann sie das eigenthümliche Element des Absoluten genannt und geäußert werden, die göttliche Vernunft sey in ihr thätig. Ueberhaupt unterschiebt sich der von Weiße im Gegensatze zur Wirklichkeit angenommenen Möglichkeit des Absoluten ganz von selbst, daß auch letzterer ein Seyn zukommt, und zwar nicht ein bloß mögliches und hypothetisches, welches eben kein Seyn wäre, aber auch noch kein voll wirkliches. Und so erinnert „die absolute Idee, welche unmittelbar nur die Möglichkeit des persönlichen Ursubjects ist" (II. S. 221) nicht wenig an die Hegel's, welche nicht minder zuerst reines Seyn und reines Nichts, in Wahrheit bloß Mögliches ist und sich erst nach und nach zu eigentlicher und voller Wirklichkeit, zum Selbstbewußtseyn erhebt. Daß aber auch durch den Gegensatz einer geringeren und einer größeren Wirklichkeit seines Wesens das Absolute eben als solches beeinträchtigt würde, bedarf keines weiteren Nachweises. Das Irrige von dem Allen spricht in gewisser Art Weiße selbst aus, wenn er (II. S. 234) an dem neuesten Schelling tadelt, daß sich nach ihm dem göttlichen Verstande „hinterher" die Möglichkeit eines von seinem reinen unvordenklichen Seyn unterschiedenen Daseyns darstelle, eine solche Möglichkeit wäre als ein von Außen Hinzukommendes eine Macht neben Gott, ein zweiter, die Allmacht und Selbstgenugsamkeit des ersten beeinträchtigender Gott. Allein wenn nach dem gerade vorangehenden Satze Weiße's „in Gott die Urthat der Setzung oder Bejahung seiner selbst eine

und dieselbe ist mit der Erfassung der unendlichen Daseynsmöglichkeit, dieses absoluten Prius der göttlichen Natur und Persönlichkeit, die erste ebenso undenkbar ohne die andere, wie die andere ohne die erste": so ist offenbar trotz dieser Undenkbarkeit jene Erfassung, jene Urthat der Setzung und Bejahung seiner selbst in Gott das absolute Posterius. Und haben wir an der Schelling'schen hinterher sich darstellenden Möglichkeit ein von außen zu Gott Hinzukommendes, einen zweiten, die Allmacht und Selbstgenügsamkeit des andern beeinträchtigenden Gott, so ähnlich an dem Weiße'schen „Vorher" der Urthat der Setzung Gottes. Und ein Gott, der, um solcher zu seyn, nach Weiße von aller Daseynsmöglichkeit erst Besitz ergreifen muß, ist nicht vollkommen Gott, nicht voller Urgrund. Dies ist er nur, indem er jene schlechthin setzt. Aus diesen Gründen können wir ferner nicht zugeben, was der genannte Gelehrte II. S. 233 bemerkt: „Auch für Gott, und für Gott vor Allem gilt es, daß er ist, nur sofern er denkend und wollend sich selbst setzt. Der Begriff dieses Sichselbersetzens aber, er schließt nach logischer Nothwendigkeit den Begriff des Auchnichtseynkönnens ein, welchen der Dogmatismus der Theologen, freilich nur zu sehr durch die noch nicht überwundenen dogmatistischen Sympathien der Philosophen unterstützt, noch immer von dem Begriffe Gottes hat abhalten wollen. Sodann beruht auch für Gott dieser Uract des Sichselbersetzens auf einem ihm zuvorkommenden Absoluten der reinen Potenz, der an und für sich zwar seyenden, aber an und für sich, ohne jenen Uract, wirklichkeitslosen Daseynsmöglichkeit. Solches Prius aber als ein Prius auch für die Gottheit anzuerkennen, daran nimmt jene Denkweise Anstoß, in welcher sich von Alters her die Vorstellung eines actus purus als des aller und jeder Möglichkeit Zuvorkommenden festgesetzt hat." Aber daß ein derartiges Sichselbstsetzen, wie hier ausgesprochen ist, Gott nicht eigen seyn kann, erhellt schon, sofern in dessen Begriff auch das Nichtseynkönnen enthalten seyn soll, Gott also sich selbst auch nicht setzen könnte. Beruht das Sichselbstsetzen Gottes auf einem ihm zuvorkommenden Absoluten der reinen Potenz, so haben wir

zudem an jenem auch keinen Uract, keine ursprüngliche That in vollem Sinn. Das Mißliche des Absoluten der reinen Potenz tritt endlich in den angeführten Worten selbst hervor; denn soll jene Daseynsmöglichkeit an und für sich zwar seyn, aber an und für sich, ohne jenen Uract wirklichkeitslos seyn, so besagt dies nichts anderes, als: sie soll an und für sich seyn und an und für sich, ohne jenen Uract unwirklich, d. h. nicht seyn. Dieser Widerspruch liegt nothwendig in dem Begriff eines zuvorkommenden Absoluten der reinen Potenz. Als reine Potenz ist sie ein Nochnicht= oder einfach Nicht=Seyendes, als dem Uract der Selbstsetzung Gottes Zuvorkommendes aber muß sie, so gewiß dieser nachkommt, wirklich seyn.

Den vierten Abschnitt der Weißeschen Theologie nun bildet die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, der fünfte und letzte handelt über „die Materie als Grundlage der Weltschöpfung", und der allgemeine Inhalt dieses Problems ist laut I. S. 676 „die Selbstständigkeit, welche, gegenüber den selbstlosen Gebilden, die in dem rastlosen Flusse des Zeugungsprocesses der innergöttlichen Natur im ewigen Wechsel auf= und niedersteigen, gegenüber selbst jener lichten Geisterschaar, in welcher die Form der creatürlichen Persönlichkeit vorgebildet ist, den Erzeugnissen der schöpferischen Willensthätigkeit eben durch die Kraft des freien göttlichen Willens verliehen wird. Wir bezeichnen die Materie vorläufig als das allgemeine Wesen oder Subject dieser Selbstständigkeit, als die Möglichkeit eines selbstständigen Daseyns außer Gott, so wie dieselbe, nicht als reine Möglichkeit, sondern als ein wirkliches, existirendes Ding, dessen Bedeutung aber einzig und allein in der dadurch bedingten Möglichkeit anderer Dinge liegt, durch Gottes freie Willensthätigkeit schöpferisch hervorgerufen wird." Ist aber die Materie in ihrem allgemeinen Wesen schon ein wirkliches, existirendes Ding, nicht reine, bloße Möglichkeit, so ist sie auch nicht die Möglichkeit, sondern schon die Wirklichkeit eines selbstständigen Daseyns außer Gott, wenn auch auf unterster Stufe, in der ersten, niedersten Daseynsart. An einem ähnlichen Widerspruch leidet auch Weiße's Ansicht von

der lichten Geisterschaar, hinsichtlich welcher er selbst auf S. 622 f. verweist, wo er ausspricht: „In der absoluten Idee, dem ewigen und unendlichen Objecte der göttlichen Vernunft, liegt von Ewigkeit her die Möglichkeit selbstständigen geistigen oder persönlichen Daseyns, gleichartig dem göttlichen als geistigem Urdaseyn, in's Unendliche... Es wird der göttliche Wille in dieser seiner Richtung auf schöpferische Erzeugung selbst, noch vor dem wirklichen Auftreten selbstständiger persönlicher Geschöpfe, sich innerhalb der göttlichen Natur, über der und in der er als eine lebendige Macht waltet, an den Gebilden dieser Natur in der Weise bethätigen müssen, welche durch diese seine Richtung bezeichnet wird. Er wird den ätherischen Lichtgebilden der innergöttlichen Natur unmittelbar durch sein bloßes Wollen den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrücken und sie zu lebendigen, beseelten Geschöpfen machen; doch nur erst zu flüssigen und unselbstständigen, dem Processe unablässig sich erneuernder Selbstgebärung und Selbstauflösung, dem alle inwohnenden Gebilde jener Narur unterworfen sind, noch nicht entnommen. Er wird, mit Einem Worte, der innergöttlichen Natur ausdrücklich die Gestalt und keine andere geben, welche in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments allerorten vorausgesetzt wird, wenn sie Gott sowohl vor Schöpfung der Welt, als auch bei und nach derselben, in dem lichten Elemente seiner Herrlichkeit als umgeben von einer unabsehbaren Heerschaar dienender Geister mit einer flüssigen, immateriellen Leiblichkeit vorstellt, durch die ihm überall ausdrücklich auch sein Verkehr mit der geschaffenen Welt vermittelt wird." Sind aber jene Geister nach dieser sehr charakteristischen Stelle lebendige, beseelte Geschöpfe, so können sie nicht — auch nur erst — bloß flüssig, unselbstständig u. s. w. seyn. Solche ätherische Lichtgebilde, diese flüssige, immaterielle Leiblichkeit, diese innergöttliche Natur zeigen sich deshalb, genauer betrachtet, als etwas unwirkliches Wirkliches oder wirkliches Unwirkliches, und so sehr auch wir vor dem Tiefsinn und der reichen Phantasie der Mystiker, unter denen Weiße besonders an Böhme und Oetinger sich anlehnt, alle Achtung haben, glauben wir doch, daß ihre Leistungen

mehr nur zur Befruchtung des philosophischen Geistes dienen dürfen, als daß ihnen unmittelbarer Einfluß auf die Wissenschaft gestattet werden kann. Hierzu liegt freilich für Weiße eine unwillkürliche Veranlassung vor, sofern er sich stets bemüht, zugleich den dogmatischen Anforderungen gerecht zu werden, obwohl das Alte und Neue Testament im Ganzen viel nüchterner ist, als die mystischen Schauungen. Dabei verdient jedoch auch hier wieder nicht geringe Anerkennung, daß Weiße den Dualismus ganz zu überwinden und daher die Materie als in ihrem innersten Wesen geistig und geistentsprungen zu erfassen trachtet; aber je stärker er es anstrebt und doch nicht erreicht, desto mehr entsteht nothwendig ein sich selbst aufhebendes Schwanken der Begriffe. So sagt Weiße Bd. II. S. 9: „Was zwischen diese zwei Naturen, die innergöttliche und die (beziehungsweise) außergöttliche (die creatürliche Natur, praeter Deum, nicht extra Deum S. 7) in die Mitte tritt, das Subject des Zeugungsprocesses der außergöttlichen Natur und das Object der selbstbewußten schöpferischen Willensthätigkeit, welche, die innergöttliche Natur im Hintergrunde, diesen Zeugungsproceß und mit ihm die außergöttliche Natur hervorruft: das ist die aus dem letzten Abschnitte unseres ersten Theils uns bekannte Weltmaterie. Es ist die Weltmaterie als das für alle Ewigkeit, d. h. für die ganze Unendlichkeit des Zeitverlaufes unwandelbar feststehende Erzeugniß jenes ersten Schöpfungsactes, worin der göttliche Liebewille durch freien, selbstbewußten Entschluß für sich selbst die Gestaltung fand, durch welche ihm die Schöpfung einer Welt in dem soeben bezeichneten Sinne, einer Welt von Wesen seines Gleichen, lebendiger, selbstbewußter Persönlichkeiten, der allein würdigen Gegenstände und Zielpunkte seines unendlichen Liebesdranges, ermöglicht ward." Ist aber die Weltmaterie Erzeugniß des ersten Schöpfungsactes, so kann sie nicht S. 10 bezeichnet werden als das eigene Wesen, als die in sich befestigte Substanz des schöpferischen Liebewillens; und ist dem so, hat der göttliche Liebewille für sich selbst in der Weltmaterie eine Gestaltung gefunden, so vermag sie nicht im vollen und eigentlichen Sinne

dessen Erzeugniß zu bilden. Soll auch, wie dort S. 10 gleich beigesetzt ist, der schöpferische Liebewille durch freie Urthat in einen Gegensatz gegen sich selbst, in eine Urzweiheit, die metaphysisch nothwendige Grundbedingung aller weiteren Erfolge seiner Schöpferthätigkeit eingehen: so haben wir entweder eine ungeschmälerte Ur-, d. h. schlechthin setzende That und damit keine Ur-, sondern eine gesetzte Zweiheit, oder wenn eine Urzweiheit keine wirkliche Urthat als deren vollen Grund. Und weil die Weltmaterie nicht volles Product Gottes ist, so soll dessen Liebewille in den fraglichen Gegensatz gegen sich selbst eingehen. Indem aber sonst ein offenbares Weltwerden des Absoluten stattfände, ist laut der nämlichen Seite von Bd. II „die Weltmaterie an und für sich, ihrem allgemeinen Wesen nach, gar nichts Anderes, als die Möglichkeit einer Welt, ganz in dem entsprechenden Sinne, wie das Absolute der reinen Vernunft unmittelbar nur die Möglichkeit Gottes ist, und nur erst mittelbar durch die Schöpferthätigkeit Gottes auch die Möglichkeit der Materie, sowie durch die Materie der Welt.“ So hat die Hineinverlegung der Weltmaterie in Gott zugleich eine falsche, abstracte Auffassung derselben und eine ebensolche Trennung jener vom Creatürlichen zur Folge. Auch hier zwar wird Weiße durch ein tieferes Bestreben geleitet und äußert ebendaselbst: „Zu allen Zeiten war das Streben ächter Speculation dem Ziele zugewandt, den Dualismus, der in der Vorstellung einer uranfänglichen, unwandelbar beharrenden Weltmaterie liegt, zu überwinden, die Materie als negatives Grundprincip des Weltdaseyns und der Weltentstehung zugleich zu unterscheiden von und in Eins zu setzen mit dem positiven Princip, der Idee der Gottheit. Bei diesem Ziele ist, so glauben wir uns rühmen zu dürfen, unsere Darstellung nun wirklich angelangt.“ Allein auch hier ist Weiße noch nicht weit genug gegangen; so lange überhaupt noch von der Materie als Grundprincip, wenn auch als negativem, geredet wird, erscheint sie als ein Absolutes, als negativer Urgrund neben dem positiven, neben Gott. Daß dem aber in Wahrheit nicht so seyn, es nur Einen Urgrund geben kann, wird schon dadurch angezeigt, daß die

Materie bloß negatives Grundprincip, d. h. in der That nicht Grundprincip seyn soll. Die vollständige Ueberwindung des Dualismus kann daher nur in der Annahme bestehen, daß auch die Materie ganz Product des absoluten Geistes, letztlich selbst ganz geistigen Wesens ist, — eine Theorie, welche der Verf. dieser Recension vornehmlich in seiner Schrift: Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus, näher begründet und entwickelt hat. Das innerste geistige Wesen der Materie drängt sich auch Weiße auf, weshalb er Bd. II, S. 16 ausspricht, die Materie sey nicht ihrerseits nur ein todtes äußerliches Ding, nur Object eines Willens, aber nicht selbst ein Wille, vielmehr die geistige Substanz des göttlichen Willens, zurückversenkt in die Potenz. Dabei ist es jedoch auf's Neue Weiße's Standpunkt gemäß, daß er (II. S. 11) sagt, der ächte Dualismus schließe den ächten Monismus und Monotheismus nicht aus. Allein jeder Dualismus, jede Annahme zweier Urprincipien, Urgründe ist unächt und unwahr, zerreißt alles Seyn und Denken in seiner Wurzel, widerspricht deren tiefstem Wesen, das nothwendig in sich eins seyn muß. Ein Dualismus, welcher mit dem ächten Monismus und Monotheismus vereinbar ist, ist eben nicht mehr Dualismus, sondern Dualität, wie z. B. von uns im absoluten Geist, im subjectiven, und auf die betreffende Art im innersten Wesen alles Naturdaseyns Wille und Intelligenz als die dualen Factoren, constitutiven Elemente gefaßt worden. Ebenso ist die Vorstellung einer uranfänglichen Weltmaterie, einer Urmaterie auch dann dem ungeschmälerten Begriffe des Absoluten zuwider, wenn dieselbe — was nur von dualistischer Grundanschauung aus geschehen kann mit dem gleichzeitigen Bestreben, den Dualismus möglichst zu vermindern — in Gott selbst hereingenommen wird. Letzteres zeigt sich bei Weiße auch darin, daß nach ihm, wie bereits berührt, „die Materie als Grundlage der Schöpfung", die Weltmaterie den letzten Abschnitt der Lehre von Gott bildet, nicht aber dem zweiten Theil des Werks, welcher die Welt- und Menschenschöpfung enthält, angehört, obwohl auch hier in der Einleitung natürlich wieder

von jenem vorkommt. Darnach sollte aber die Weltmaterie zum Mindesten eher Gottmaterie genannt werden, was wiederum bei Weiße hervortritt, wenn er II. S. 21 die Weltmaterie „als das weibliche Princip gleichsam, welches Gott zum Behufe der Weltschöpfung an seine Seite oder vielmehr, welches er in sich hereingestellt hat", bezeichnet und S. 19 bemerkt: „Wir werden Sorge tragen, uns nicht in derartige symbolische Phantasmagorien" — wie das Bild der Androgyne ꝛc. — „zu verirren; immerhin aber durften wir in unserer Darstellung des Begriffs der Materie darauf hinweisen, wie zu den Begriffen der Vaterschaft und der Sohnschaft, wenigstens sofern dieselben im Sinne der Offenbarungstrinität, nicht der Wesenstrinität genommen werden, auch der ergänzende Begriff einer Mutterschaft nicht fehlt."

Des Näheren nimmt Weiße, ganz entsprechend seinem Trachten den Dualismus zu tilgen und die Materie als ihrem tiefsten Wesen nach geistig zu fassen, „die ideal-dynamische Natur der Materie" an (II. S. 106) und erhebt sich deshalb besonders auch gegen die atomistische Ansicht. Er sagt über dieselbe (II. S. 55): „Sie leugnet im Princip die Einheit, die Continuität der räumlichen Substanz. Sie leugnet sie, nicht weil die Thatsachen sie zu solcher Leugnung nöthigen. Im Gegentheil, die Thatsachen nöthigen sie, die Continuität, welche principiell von ihr verleugnet wird, doch in der Erscheinung anzuerkennen, und nicht in der vor Augen liegenden Erscheinung nur, sondern auch in dem den materiellen Substanzen, aus deren Bewegungen die Welt der Erscheinung hervorgeht, zum Grunde liegenden Urzustande. Sie leugnet sie nur aus dem Grunde, weil es dem in seiner Reflexionsthätigkeit nicht ausdrücklich durch Vernunftideen geleiteten Verstande überall näher liegt, die Einheit in den Erscheinungen aus einer Vielheit wirkender Ursachen, als die Vielheit in den Erscheinungen aus einer Einheit des Wesensgrundes abzuleiten, und weil dieser Verstand, genöthigt wie er ist, überall wo das Bedürfniß eines mathematischen Verfahrens eintritt, mit dem Begriffe von Einheiten zu operiren, aus deren Zusammensetzung die Zahlengrößen hervorgehen, nur

allzuleicht der Versuchung unterliegt, diesen Einheiten, deren er zum Behufe seiner Rechnungen bedarf, auch eine reale Bedeutung unterzulegen." Deshalb ist nach Weiße's Ansicht die kosmogonische Hypothese der allmäligen Verdichtung und Zusammenballung einer in unvordenklicher Zeit den Weltraum erfüllenden elastischen Flüssigkeit „mit gutem Recht als eine unwillkürliche That der Selbstwiderlegung jener Theorie zu betrachten, welche die Physik sich zum Grunde gelegt hat." Auch nach unserer Ansicht handelt es sich bei der Atomistik vor allem darum, ob die Atome das gesetzte Erste sind, oder selbst das Urgründende. In ersterem Fall, wenn dieselben mit voller Sicherheit von der Naturwissenschaft nachgewiesen sind und so, wie sie dann sich darstellen, kann sich die streng denkende Betrachtung ganz wohl damit vereinigen; im letzteren Falle — und das allein ist die eigentliche und volle Atomistik — ist offenbar die in der Welt unzweifelhaft stattfindende Continuität unbegreiflich und könnte höchstens äußerlich durch einen als Lückenbüßer eingeschobenen Gott beigebracht werden. Ebendamit wäre jedoch auch die Einheit der Welt und die Grundansicht der Naturwissenschaft wieder aufgegeben, wonach die Natur aus ihren eigenen, tiefsten Wesensbestimmtheiten zu erklären ist. So wenig vielmehr aus einem schlechthin in sich einen, unterschiedslosen, abstract monistischen Urgrund die Vielheit abgeleitet zu werden vermag, so wenig aus dem Discreten als Absolutem die Einheit und der Zusammenhang der Dinge. Daß jedoch das Discrete, die Atome nicht den Urgrund ausmachen können, drängt sich auch der Naturwissenschaft auf, sofern sie unwillkürlich in den Atomen ein Continuitätselement annimmt, hiermit die eigentliche atomistische Theorie selbst wieder negirt. Als von dem Urgrund gesetzt würden dagegen die sogenannten Atome jenes Element mit dem der Discretion in sich tragen, ihre absolute Starrheit und ihr bloß äußerliches Verhalten zu einander verlieren u. s. w. Oder wenn in der Weise der monadologischen Systeme alle Raumerfüllung als das Phänomen einer Kraftwirkung ausdehnungsloser Atome gefaßt werden soll, so bleibt nach dem genannten Gelehrten (phi-

losophische Dogmatik II, S. 57 f.) an dem Begriffe dieser Atome oder Monaden der Widerspruch haften, durch ihre Oertlichkeit und Beweglichkeit ein Räumliches, durch ihre Ausdehnungslosigkeit aber ein schlechthin Unräumliches oder Außerräumliches zu seyn. Der Verf. vorliegender Besprechung selbst hat die in der Welt unleugbar in und mit der Continuität liegende Discretion vornehmlich auch durch die Auffassung der Schöpfung als Selbstäußerung des Absoluten zu erreichen gesucht, womit die Setzung eines unendlichen Außereinanders in und mit der einheitlichen Beziehung gegeben ist. Nach Weiße selbst aber in Vollziehung seiner ideal-dynamischen Naturansicht ist der Weltmaterie eine schöpferische Potenz eingeboren, der materielle oder Naturgeist (II. S. 112), welcher laut S. 80 nichts Anderes ist als die durch das Eindringen der göttlichen Willensmacht in die durch ihren Ursprung wesensgleiche Substanz der Weltmaterie in letzterer entzündeten Lebensregungen, eine selbstthätig mitwirkende Potenz in allen nachfolgenden Schöpfungsacten, wie in jenem ersten, in welchem Gott der noch gestaltlosen Materie durch ihn die erste Gestalt abgewinnt. Mit der Sonderung der elementarischen Stoffe innerhalb der anfänglich unterschiedslosen Weltmaterie werden in dieser sodann Lebensheerde, Sitze für jene schöpferische Potenz, ausgewirkt, und nimmt diese, der Naturgeist, mit der Gründung der einheitlichen Lebensheerde den Charakter einer individuellen, obwohl nicht persönlichen Weltseele an (II. 113), wird zu Weltkörperseelen, von deren Begriff die Vorstellung nicht zwar aller und jeder Innerlichkeit, wohl aber einer den Thier- und Menschenseelen in aller Beziehung analogen fern zu halten ist, und wobei wir die Weltkörper nur insoweit als Träger spontaner, willkürlicher Bewegungen anzusehen haben, als sie die Träger eines in ihnen fortdauernden Schöpfungsprocesses sind. Insoweit, aber auch nicht weiter haben wir in den Seelen dieser Körper entsprechende Bewegungen eines innern Lebens vorauszusetzen. Der Fortgang des Schöpfungsprocesses nimmt dann die Richtung, daß sie solche Innerlichkeit auf entsprechende Weise an die aus ihnen erzeugten animalischen Ge-

schöpfe abgeben, wie der Naturgeist solche zuvor an sie selbst abgegeben hat (II. S. 118 f.). So lobenswerth nun dieses Bestreben Weiße's ist, das an sich geistige Wesen der Natur und der Welt überhaupt zu erfassen, so erscheint doch unwillkürlich seine Theorie als eine solche, welche über jenes Ansichseyn zu sehr hinausgeht, es übersteigert und hypostasirt. Daß das an sich geistige Wesen des ersten Weltdaseyns, der unorganischen Natur in ihrer primitivsten Gestalt noch deutlicher die unmittelbare Vorstufe des Lebens bilden, sich als an sich lebendig erweisen mußte, als es jetzt die niederste Stufe des unorganischen Reichs darstellt, ist klar; an letzterem (wie in dem jetzigen Zustand der organischen Reiche und des Menschendaseyns) haben wir nur das Residuum und den Nachklang der Vorgänge, welche am ersten Anfang darin walteten. Auch reicht für die Natur, welche hierin gleichfalls den subjectiven Geist vorbereitet, der Begriff der bloßen Entwickelung nicht aus; es wären sonst die bezeichnenden Thatsachen unmöglich, daß schon vor voller Ausbildung des unorganischen Reichs Organisches vorhanden war, und fast gleichzeitig mit den pflanzlichen Organismen thierische entstanden. Allein demungeachtet müssen der nothwendigen Einheit alles Seyns gemäß die Keime und der Trieb zu solcher Weitergestaltung Wesensmomente des primitiven unorganischen Daseyns, also zunächst über das Ansichseyn nicht erhabene, vorherrschend schlummernde, in's Außersichseyn versenkte gewesen seyn. Wären sie dies schlechthin gewesen, so würde ihr Sicherheben und Erwachen und das dem entsprechende Entstehen der übrigen Reiche des Daseyns unerklärlich seyn. Daß jene Keime und jener Trieb nichts dem tiefsten primitiven Wesen des Unorganischen Aeußerliches gewesen seyn können, ergiebt sich ferner, indem mit jeder neuen Erdrevolution wiederum ihr entsprechende, höhere Pflanzen- und Thierarten, und zwar natürlich nicht aus den untergegangenen, zu Tage kamen. Muß deshalb allerdings das Wesen des primitivsten Weltdaseyns noch in vollerer Wirklichkeit an sich geistig und damit auch an sich seelisch gewesen seyn, als die jetzige unorganische Natur erscheint: so ist es doch nur

der einseitige Gegensatz gegen die Materie, welcher es von den individuelleren Gestaltungen eines Naturgeistes und von Weltkörperseelen abscheidet, dem vegetativen Lebensprincip zu nahe oder darüber hinausstellt. Hat aber gemäß dem Dualismus die Welt nicht vollständig ihren Ursprung aus Gott als dem absoluten Geiste, so muß dieser der weiteren Entwickelung jener fortwährend nach- und beihelfen, wie umgekehrt das weltliche Daseyn dem Absoluten vor- und beiwirken muß zu seinen ferneren Productionen, die letzteres jenem nur „abzugewinnen" vermag.

Demungeachtet kommt Weiße auch hier der vollen Ueberwindung des Dualismus, dem vollen Idealismus, der in sich selbst der volle Realismus ist, sehr nahe und behauptet (II. S. 161) „die durchgängige Abhängigkeit der Gestaltung des Leiblichen von den teleologisch waltenden Principien, die ihren eigentlichen Sitz im Psychischen und Geistigen haben"; ja er fordert (II. S. 172) als die unentbehrliche Grundlage jeder ächt philosophischen und ächt theologischen Anthropologie, die Seele des Thiers (consequent noch weiter den menschlichen Geist) nicht als ein besonderes, zur Substanz der Materie, der körperlichen Natur, von außen herzugebrachtes Ding, sondern als den aufgeschlossenen Kern der materiellen Substanz als solcher zu erkennen. Zieht man hieraus die ferneren Folgerungen, daß dies nur möglich ist, wenn die materielle Substanz ihrem Kerne und innersten Wesen nach ganz, ohne allen dualistischen Rest an sich geistig oder seelisch ist, daß dieses innerste Wesen nothwendig das eigentlich Substantielle des Materiellen ausmacht: so haben wir die Natur vollständig als objectiven Geist und den Zwiespalt zwischen Materie und Geist total bewältigt. Und so ist denn gemäß dem genannten Denker (ebendas.) „das Lebensprincip der Pflanze eine nur noch in der Formation der Stoffe sich bethätigende, des innern Lebens noch entbehrende Entelechie; aber es ist darum nicht minder ein substantielles Princip im wahren Wortsinn, ebenso wie die Thier- und Menschenseele. Noch nicht abgelöst seinem materiellen Bestande nach von der elementarischen Masse, noch entbehrend der Lebensinnerlichkeit in Empfindung und Vorstellung,

so wie auch der unabtrennlich damit verbundenen Spontaneität der Bewegung, tritt laut S. 169 der pflanzliche Organismus eben dadurch in die Mitte zwischen die unlebendige elementarische und die zu den Functionen des inneren Lebens beseelte Natur, daß er die Elemente der erstern dem teleologischen Princip unterwirft, welches sich im animalischen Organismus zur Lebensinnerlichkeit entfalten soll. Aus dem Schlafe der Materie aber, in welchen das Lebensprincip, die Entelechie der Pflanze (die blos schlafende, vegetative Seele S. 182) versunken bleibt, erhebt — nach S. 177 — die Seele des Thiers sich auf den an sie, wie zuvor an den allgemeinen Naturgeist des Erdlebens, ergehenden Schöpferruf der Gottheit zunächst zum T r a u m e, d. h. zu einer perennirenden Spontaneität des Empfindungslebens, dessen einzelne Momente dem träumenden Geschöpfe nur von Innen, nicht von Außen gegeben werden. Und so wenig, wie die lebendige Innerlichkeit der Thierseele etwas zur Entelechie des pflanzlichen Organismus von Außen Hinzukommendes ist, so wenig sind die dem animalischen Reich gemeinsamen Eigenschaften etwas dem allgemeinen Wesen des Organismus nur äußerlich Beigegebenes. Vielmehr wie an dieser Innerlichkeit das Daseyn der Seele auch als leiblich organischen Lebensprincips, so haftet an ihrer in alle organische Functionen übergreifenden Bethätigung das Entstehen und das Bestehen des thierischen Leibes, und es stellt in Folge dessen dieser sich als ein von dem mütterlichen Boden des planetarischen Lebens, aus welchem er dabei jedoch fortwährend seine Nahrung zieht, abgelöstes, von der Innerlichkeit des Seelenlebens getragenes und gleichsam darin wurzelndes Gebilde dar (II. 180). Dabei übersieht Weiße andererseits die Gleichartigkeit des Daseyenden nicht, sondern sagt S. 167 f.: „Es ist ein unstreitig bemerkenswerther Umstand, daß die durch den organischen Proceß vermittelten Stoffe, die eigenthümlichen Substanzen der s. g. organischen Chemie erfahrungsmäßig in der Hauptsache die nämlichen sind für das ganze Bereich der organischen Gebilde des Erdplaneten, der vegetabilischen sowohl als auch der animalischen, nur mit einem geringen Uebergewicht com-

plicirterer Verhältnisse für die höher stehenden Organismen, namentlich des animalischen Reichs. Nur dadurch wird bekanntlich auch das ermöglicht, daß die pflanzlichen Organismen den thierischen, die niedern thierischen Organismen den höhern zur Nahrung dienen. Eben dadurch, sowie nicht minder durch die einheitliche Grundform des morphologischen Processes, durch die Form der Zellenbildung, bezeugt sich die Einheit des schöpferischen Grundgedankens in der Vielheit der gleichzeitig bestehenden Organismen, unbeschadet der Selbstständigkeit jedweder besonderen Gattung, welche ebensowenig eine mechanische Umwandlung des einen organischen Geschöpfes in ein anderes zuläßt, wie einen Uebergang von dem Unorganischen zum Organischen." Und noch weiter S. 105 f.: „Wahr ist, daß, wie die allgemeinen Grundeigenschaften der materiellen Substanz und die darin begründeten Bewegungsgesetze, so auch die Unterscheidung der Elemente innerhalb der tellurischen Daseynssphäre ganz dieselbe uneingeschränkte Geltung behält für die organische Natur, wie für die unorganische. Wahr und unleugbar, daß aus der Gemeinsamkeit dieser Grundvoraussetzungen nicht nur die Nothwendigkeit eines zu chemischen Processen specificirten Mechanismus für das organische Leben überhaupt, und also auch für jedwede Gattung und Art organischer Gebilde insbesondere hervorgeht, sondern zugleich auch dies, daß dieser specifisch organische Mechanismus noch etwas mehr, als nur die Gesetze des allgemeinen Mechanismus mit den chemischen Processen des außerorganischen Naturlebens gemein haben wird. Die chemischen Elemente und die aus Vereinigung dieser Elemente gebildeten secundären Substanzen, sie beide können bei ihrem Eintritt in den Organismus nicht dergestalt ihre Natur verändern, daß nicht für jede Wirkung, welche sie außerhalb des Organismus üben, unter übrigens entsprechenden Umständen sich auch innerhalb des Organismus ein Ansatz finden müßte... Dies Alles kann man gelten lassen und anerkennen, ohne der Folgerung Raum zu geben, daß alle Functionen des Organismus, jede einzelne für sich betrachtet, lediglich nur Wirkungen seyen, dergleichen die Stoffe, in die zu

diesem Behufe erforderliche Verbindung gebracht und unterstützt durch das Eingreifen imponderabler Agentien, ganz ebenso auch außerhalb des Organismus würden üben können; und ohne damit den Organismus selbst, als lediglich eine Summe dieser Functionen, für das mechanische Product nur solcher Kräfte anzusehen, die an und für sich seiner Natur fremd und von ihr unabhängig sind."

Ebenso kann nach Weiße (II. S. 213) die Vernunftcreatur des menschlichen Geschlechts, obgleich sie sich von der Natur der sinnlichen oder Thierseele nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ oder specifisch unterscheidet, so viel ihre Entstehung betrifft, zur Allgemeinheit der creatürlichen Substanz, zur Weltmaterie nicht wesentlich in einem andern Verhältnisse gedacht werden, als die animalische; auch sie ist auf den Schöpferruf der Gottheit aus der irdischen Materie hervorgegangen; dies wird erklärlich bezeugt durch die Art und Weise, wie noch täglich vor unsern Augen die vernünftigen Seelen der Menschen ganz ebenso, wie die blos sinnlichen Seelen der Thier, durch leibliche Erzeugung im Elemente dieser Materie entstehen und geboren werden. Ob und inwieweit jedoch, fügt er hinzu II. S. 284, die irdische Schöpfungssphäre und das menschliche Geschlecht ihrem göttlichen Urbilde entsprechen, ob und inwieweit in dieser Sphäre und für dieses Geschlecht der creatürliche Entwickelungsproceß den geraden Weg zu dem Ziele, welches der Schöpfer ihm gesetzt, gefunden und eingehalten hat oder davon seitab gewichen ist; desgleichen, welche Stadien solcher Entwickelung dieser Proceß bereits erreicht, welche andere er annoch zurückzulegen hat: diese Fragen werden für unsere Untersuchung von dem Augenblicke an, wo sie den Gesichtspunkt der allgemeinen Betrachtung des Schöpfungsbegriffs mit dem besondern der irdischen, der Menschenschöpfung vertauscht, zu Lebensfragen. Sie selbst aber, diese Fragen, sie können nicht beantwortet werden, ohne daß zugleich eingegangen wird auf die Frage nach dem allgemeinen Wesen des Bösen und der Sünde. Und so will denn nach S. 295 die biblische Sage nicht dies ausdrücken, daß ein fertiger

Mensch durch ein fertiges Naturgeschöpf verführt werde, sondern der unfertige Naturgeist verführt den unfertigen Menschengeist. Der Widerstand, welchen der schöpferische Liebewille in den Mächten tellurischer Materialität antrifft, woraus die den Menschen umgebende Natur und des Menschen eigene Natur sich gestalten soll: dieser Widerstand reißt in die verirrte Richtung, welche die Natur in dem Werke ihrer Selbstgestaltung eingeschlagen hat, auch den werdenden Menschengeist hinein. — Wir lassen nun dahingestellt, ob dies der Sinn jener Erzählung ist, und haben auch, weil uns Intelligenz und Wille die tiefsten Factoren alles Seyns bilden und die Natur dieselben als an sich seyende, noch nicht wirkliche enthält, gesagt (Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus S. 69): „Auf den Willen als Grundelement führt ein ähnlicher Charakterzug der Natur nicht minder unwillkürlich hin. Es zeigt sich nämlich in ihr eine innere Energie, eine Selbstwirksamkeit, welche auch sonst schon als noch nicht zur Wirklichkeit gelangte Selbstthätigkeit, Freiheit und Willenskraft erkannt worden ist. Aus dieser Ursache ist ferner die Harmonie und Planmäßigkeit in der Natur keine schlechthin einfache, mathematisch strenge, tritt vielmehr in und neben jener ein Moment der Ungebundenheit und Selbstlichkeit zu Tage, welches Alles gleichfalls wieder im höchsten Naturreich zur deutlichsten Herausbildung gelangt. Deshalb sind auch schon Forscher, welche die Natur mit tieferem Blicke betrachteten, zu der Meinung gekommen, die schaffende Idee müsse beim Eingehen in die Erscheinung etwas von ihrem reinen Wesen aufgeben und Derartiges." Und wenn wir hierin auch die Ursache des Naturbösen, sofern es mit Recht diesen Namen trägt, sehen, so gehören doch jene und die daran sich anschließenden Aussprüche Weiße's zu der Uebersteigerung, welche er dem an sich geistigen Wesen der Natur verleiht, zu der bei ihm stattfindenden Zerspaltung und Anthropomorphisirung der Gottheit, wie zu der Schwächung, welche der absolute Geist gemäß dem Dualismus durch die Materie erfährt. Jede Möglichkeit eines Widerstands des Tellurischen oder Creatürlichen gegen den schaffenden Willen Gottes ist eine Beein-

trächtigung von dessen Absolutheit, und im eigentlichen Sinne eine verirrte Richtung einschlagen, den Menschengeist ebendahin mit sich führen kann gleichfalls nur ein wirklicher, wenn auch noch nicht vollständig entwickelter und insofern unfertiger Geist. Laut Weiße II, S. 81 dagegen sind die Empfindungen und Vorstellungen des von ihm statuirten Naturgeistes, obgleich nicht mehr in dem Sinne in Gott, wie die Gebilde der vorcretürlichen Natur, doch auch ihrerseits noch ein Göttliches, inwiefern sich in den aus der gährenden Weltmaterie emporsteigenden Empfindungen und Vorstellungen rein und ungetrübt das Element göttlicher Herrlichkeit wiedererzeugt, welchem die schöpferischen Gedanken in ihrem vorcreatürlichen Ursprunge angehörten. Inwiefern sich aber in einer Weise, deren Möglichkeit aus dem Begriffe creatürlicher Selbstthätigkeit nicht entfernt werden kann, solches Element in ihnen trübt und verdunkelt, so müssen uns diese ersten Lebensregungen creatürcher Selbstheit und Innerlichkeit für eine erste Verwirklichung der im göttlichen Selbstbewußtseyn aufsteigenden Gedanken von der Möglichkeit des Bösen gelten. Die Werdethaten nun jenes der Materie als Potenz einerschaffenen, in allen Acten der Natur- und Menschenschöpfung als mitthätig vorauszusetzenden Naturgeistes, welchen nicht sowohl selbst, als vielmehr dessen unbewußtes Thun und Schaffen wir, sofern es mit dem Inhalte des göttlichen Liebewillens in Widerspruch tritt, als das in dem Bilde des Satan und seiner Dämonen ursprünglich Gemeinte anzusehen haben: diese Werdethaten sind in ihrer Gesammtheit für den Standpunkt menschlichen Erkennens nicht ein Gegenstand unmittelbarer Anschauung. Wir vermögen auf ihre Beschaffenheit nur aus ihren Erzeugnissen zurückzuschließen. Ein Rückschluß von den Erzeugnissen ist es, woraus das Urtheil, daß in den Werdethaten, aus welchen der irdische Daseynskreis und das menschliche Geschlecht hervorgegangen ist, eine Verfehlung des rechten Schöpfungsweges stattgefunden hat, — woraus denn auch in der Lehre der Schrift und der Kirche die Vorstellung jener bösartigen Mächte, die über das irdische Daseyn, über das menschliche Geschlecht eine Gewalt

üben, entsprungen ist. Da endlich gemäß S. 422 das Wesen, das eigentliche Selbst, sofern hier von einem Selbst die Rede seyn kann, des unpersönlichen Naturgeistes ganz aufgeht in dem Schaffen und Weben einer annoch bewußt- und willenlosen Imagination, da Bildkraft, Imagination oder Phantasie besonders auch die productive Thätigkeit ist, durch welche sich im Menschengeist das schöpferische Weben des Naturgeistes fortsetzt: so kann dort noch von keiner andern Sünde, noch von keinem andern Quell des Bösen, als eben nur in der Imagination, die Rede seyn. Allein indem Weiße an der nämlichen Stelle bemerkt, soviel den Menschen und die persönliche Creatur überhaupt betreffe, sey in gewissem Sinne zwar die Wurzel, aber nicht das eigentliche Wesen auch der sündigen That in der Bildkraft als solcher zu suchen, so deutet er schon damit selbst an, daß hier, beim an sich geistigen Charakter der Natur, vom Bösen in seinem eigentlichen und vollen Begriffe nicht geredet und der wahre Grund desselben nicht in der Imagination gefunden werden kann. Durch sein an sich lobenswerthes Bestreben, Dogmatik und Philosophie zu vereinigen, ist Weiße vielmehr auch hier, troß seiner scharfsinnigen und kenntnißreichen Beiziehung aller irgend einschlagenden Momente, vor mystischer Phantasterei nicht bewahrt geblieben. Und so ist denn nach ihm (Bd. III. S. 161) der Abweichung des irdischen Schöpfungsprocesses von dem ihm ursprünglich vorgezeichneten Entwickelungsgange die Existenz der menschlichen Racenunterschiede überhaupt zuzuschreiben; sie hat auch eine Störung des ursprünglich auf ein durchgängiges Sichentsprechen angelegt gewesenen Gebildes, zwischen Seele und Leib, zwischen geistiger und physischer Anlage zur Folge gehabt. Ja es ist ferner (II. S. 208) der gewaltsame Fortgang organischer Formbildung, der mit krampfhaften Zuckungen des tellurischen Gesammtorganismus begleitet war und seine eigenen Schöpfungen immer wiederholt in den Trümmern einer frühern Natur begrub, kein allgemein nothwendiger für alle Schöpfungssphären gewesen, und gemäß S. 467 ein Beweis, daß der kosmogonische Proceß, durch welchen unser Erdplanet entstanden, nicht freigeblieben ist

von positiven Störungen der Art, wie sie ihren Ursprung in der Sünde haben. Während wir nun in dem letzteren Falle den nothwendigen Gang der Natur, in den beiden ersteren die nothwendige Folge der Erstehung des Menschen aus der Naturbasis und seiner Entwickelung von der zuerst vorherrschend sinnlichen Stufe aus erblicken, kommt Weiße, weil er die Sünde in ihrem eigentlichen, ethischen Charakter nicht genug festhält, Bd. II. S. 474 f. zu dem Satze: „Was aber die Ursache der anomalen Entwickelung (des Erdlebens) betrifft, so ist nach unserer obigen Darlegung dieselbe in der Sünde zu suchen, in einer Sünde, deren Subject nicht Creaturen im eigentlichen Wortsinne, nicht individuelle, in abgeschlossener organischer Leiblichkeit existirende Seelen oder Geister, sondern allein jene dämonischen Gewalten sind, ohne deren Mitthätigkeit überhaupt eine Schöpfung nicht denkbar ist, obwohl sie nur durch Sünde und in der Sünde den Charakter annehmen, welcher durch das soeben von uns gebrauchte Wort und durch die entsprechenden Ausdrücke der heiligen Schrift bezeichnet wird.“ Daß aber bei solchem dualistischen Standpunkt die Sünde letztlich in einer Schwäche des Schöpfers ihren Grund haben müßte, dazu wird Weiße gleichfalls geführt, indem er S. 429 f. ausspricht: „Nicht die Verfinsterung der weltschöpferischen Imagination, sofern sie nach innerer Nothwendigkeit des Schöpfungsbegriffs als uranfängliches Dunkel, als Urnacht am Beginne des aus der Materie herauszugebärenden Weltdaseyns eintritt, nicht diese ist an sich selbst das Böse, sondern aus ihr erzeugt sich das Böse, wenn es dem Strahle des göttlichen Liebewillens nicht gelingt, den Naturgeist, indem er ihn befruchtet zu weltbildender Thätigkeit, vollständig mit seinem eigenen Wesen zu durchdringen und so aus dem Dunkel in das Licht emporzuheben. Er, dieser Naturgeist, ist der Satan des Neuen Testaments und der Kirchenlehre, insofern er diesem Eindringen des göttlichen Lichtes einen Widerstand entgegensetzt und dadurch nicht nur für sich selbst in jenem Dunkel, in der Nacht der Unseligkeit zurübleibt, oder vielmehr, in vorhin angedeuteter Weise, einer Lust, die stets wieder in Leid und Grauen umschlägt, sich

verknechtet, sondern auch den unter seiner Mitwirkung aus der Materie hervorgebildeten Creaturen die Signatur seiner ungöttlichen und widergöttlichen Productivität aufdrückt.

Ganz besonderes Interesse hat endlich der Natur der Sache nach auch für Weiße's Theorie vom Menschen, was er über dessen Unsterblichkeit lehrt. Er äußert hinsichtlich dieses Punktes zunächst (Bd. II. S. 357 f.): „Wie für das „„Daseyn Gottes““, so war es von jeher das Bestreben der Philosophen, auch für die „„Unsterblichkeit der Seele““ einen „„Beweis““ aufzufinden; unabhängig von der Wurzel, welche der Begriff dieser Unsterblichkeit in dem eigentlichen Religionsglauben hat, einen Beweis oder auch wohl eine Mehrheit solcher Beweise; und die Gestalt, welche auch in wissenschaftlicher Theologie die Behandlung dieser Frage angenommen hat, ist zum großen Theile fast mehr noch durch diese Beweisversuche bestimmt worden, als durch die wirklichen Offenbarungslehren... Wir können es hier nicht unternehmen, die verschiedenen Wendungen durchzugehen, mittelst welcher zu allen Zeiten durch Philosophen der verschiedensten Farben die Unzerstörbarkeit des Seelenwesens, — nicht des vernünftigen blos, sondern dann meist auch schon des unmittelbaren, sinnlich-animalischen, — aus der vermeintlich einfachen, monadischen Natur desselben gefolgert worden ist. Philosophen von edlerer Bildung, wie Platon und Leibnitz, haben stets erkannt, wie wenig durch einen solchen vermeintlichen Beweis, auch wenn er stichhaltiger wäre als er es ist, für das wahre Interesse einer theologischen Unsterblichkeitslehre gewonnen ist. Sie haben in diesem Sinne den metaphysischen Beweis durch ethische und andere aus der Erfahrung des höheren Geisteslebens entnommene Momente zu ergänzen gesucht. Aber indem sie diese Momente doch stets auf den Hintergrund des vermeintlichen metaphysischen Beweises und seiner spiritualistischen Voraussetzungen aufzutragen sich bemühten, so ward nicht nur versäumt, den Nerv des wahren Beweises an der Stelle aufzusuchen, wo er allein zu finden ist, sondern es blieb auch die Aufgabe desselben belastet mit den falschen Voraussetzungen des spiritualistischen Realismus und

wurde dadurch zu einer gänzlich unvollziehbaren. Die monadologische Metaphysik nöthigte dazu, bei dem Beweise für die Unvergänglichkeit des vernünftigen, gottebenbildlichen Seelewesens auch solche Seelen in Kauf zu nehmen, die an dem Ebenbild der Gottheit keinen Antheil haben. Wie hätte man bei einem so verfehlten Beginnen der wahren Wurzel des religiösen Unsterblichkeitsglaubens, die eben nur in dem Begriffe göttlicher Ebenbildlichkeit liegt, auf die Spur kommen können?" — Wir geben nun ohne Anstand zu, daß die bisherigen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ebenso ungenügend gewesen sind, als die für das Daseyn Gottes; es war das Wesen des subjectiven Geistes noch nicht in seiner ganzen Tiefe und Fülle erfaßt, wie es sich ergiebt, wenn derselbe als die Spitze der Selbstäußerung des absoluten Geistes begriffen wird. Ebendamit resultirt dann aber auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele als unmittelbare und nothwendige Consequenz, erscheint nicht als etwas mehr oder weniger äußerlich Nebenhergehendes. Zugleich wird hiermit der stets auf den Urgrund sich beziehende, religiöse Sinn befriedigt, und gerade als wesenhaftes Ebenbild Gottes faßt und begründet unsere Theorie den Menschen. Demzufolge findet sich in unserem mehrfach erwähnten System des substantiellen Theismus S. 75 ausgesprochen: „Nur eine Consequenz hiervon (von der absoluten Dignität des Menschen) ist die längst geahnte, bald mehr, bald weniger sicher erkannte Wahrheit von der Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Sie steht und fällt mit dessen absoluter Dignität, und wird daher diese vollkommen festgestellt, d. h. wirklich und ganz von dem Absoluten gewonnen, so muß sich auch die genannte Spitze der Idealität des Menschen sicher ergeben. Von selbst springt der Zusammenhang dieser Lehre mit der vom Absoluten in's Auge, und je bestimmter stets dieses erkannt wurde, desto bestimmter auch jenes" 2c. 2c. Sind wir daher gemäß unserer Grundanschauung davor bewahrt, auch der Thierseele Unsterblichkeit zuzuerkennen, ruht unsere Ansicht nicht auf einem spiritualistischen Standpunkte, d. h. auf einem solchen, der das andere Extrem zum Materialis-

mus bildet und über den Dualismus von Geist und Materie ebenfalls nicht hinauskommt, sondern auf dem vollen Idealismus, der unmittelbar der volle Realismus ist: so sind wir vor dem nicht minder großen Mißstand bei Weiße geschützt, eine theologische und eine metaphysische Unsterblichkeitslehre zu unterscheiden. Die Religion, die Offenbarungslehre setzt überall in der ihrer Stufe entsprechenden Art die Ueberzeugung, wie vom Daseyn Gottes, so von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele voraus, und schreitet die Theologie als Wissenschaft nothwendig dazu, es zu beweisen, so muß sie immer auf die metaphysische Begründung zurückgehen. Ohne diese hat überhaupt keine wirkliche, dem denkenden Geist genügende Nachweisung statt, und ist die Unsterblichkeit nicht metaphysisch, nicht aus dem tiefsten Wesen des subjectiven Geistes mit Sicherheit abzuleiten, so wird die Gewißheit davon immer auf schlechten Füßen stehen. Wir vermögen deswegen auch dem nicht beizustimmen, was Weiße (philosophische Dogmatik Bd. III, S. 147) als seine Ueberzeugung ausspricht, daß der ächte Unsterblichkeitsglaube sich nicht begründen könne auf metaphysische Einsichten in die allgemeine Natur des Seelenwesens, des Seelenwesens überhaupt oder des vernünftigen Seelenwesens insbesondere, sondern einzig und allein auf die Erfahrung eines Göttlichen, welches sich in die menschliche Natur hineinlebt und durch sittliche Wiedergeburt des Willens zum wahren Selbst des Menschen, zum innersten Kern seiner Persönlichkeit werde. Auch wir sehen den Grund der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes in dem absoluten Charakter, welcher ihm als Spitze der Selbstäußerung Gottes zukommt, er erfährt sich so als mit wirklicher Absolutheit begabtes, über das Naturdaseyn erhabenes Wesen. Aus dieser Erfahrung entsteht ihm zuerst die Ahnung, dann mehr und mehr die volle Erkenntniß seiner Unvergänglichkeit. Aber etwas Anderes ist, was Weiße will, der (III. S. 148) äußert, daß dieselbe Verfehlung ihres Werdeprocesses, welche das Menschengeschlecht der Unsterblichkeit im irdischen Leib verlustig machte, dasselbe fürerst und bis auf Weiteres der Unsterblichkeit überhaupt verlustig machen mußte. Und

gemäß Bd. II, S. 479 ist die in die Naturgesetze, durch welche das Geschlecht besteht, nicht eingegangene Möglichkeit der Umwandlung des sterblichen Leibes in einen unsterblichen auf Grund einer geistigen Wiedergeburt noch innerhalb des gegenwärtigen irdischen Lebens das Moment, worin wir das entscheidende Zeugniß gegen die Annahme einer den Grundideen des Schöpfungsplanes vollständig entsprechenden Naturbeschaffenheit des dermaligen Menschengeschlechts zu erblicken haben." Hierauf jedoch näher einzugehen, würde theils zu weit führen, theils ist das Hauptsächliche darüber in dem bereits Bemerkten enthalten. Der wahre Sachverhalt drängt sich aber auch hier Weiße auf, obwohl er gemäß dem Dualismus über die Leiblichkeit beim subjectiven Geiste so wenig, als beim absoluten, ganz wegkommt. Er sagt Bd. III, S. 678: „Die Seele des Menschen, wenn auch in Folge jener sündigen Werdethat, die in dem Entstehungsprocesse des Geschlechts sich verbirgt, von dem Geschicke des Todes ergriffen, welchem keine nur leiblich-organische, nur sinnlich-seelische Creatur sich entziehen kann; sie trägt dennoch, in Kraft ihrer Vernunftanlage, in sich eine Macht des Bestehens, ein Vermögen der Fortsetzung ihrer innern Lebensfunctionen noch über das Leben des Leibes hinaus, dessen Entstehung zugleich die ihrige, dessen im Elemente der irdischen Materie erfolgende Functionen zugleich ihre eigenen sind. Solches Vermögen, solche Macht zur Dauer auch nach dem Tode des Leibes ist nämlich das unmittelbare, innerlich nothwendige Ergebniß jener Ablösung der inneren, durch Sinnlichkeit zwar überall bedingten, aber nicht in Sinnlichkeit aufgehenden Functionen des Seelenlebens von den specifischen Thätigkeiten leiblicher Organe, wie sie in der Fixirung des Denkprocesses zum Selbst- und Weltbewußtseyn, in der Selbstvergegenständlichung und Selbstergreifung des vernünftigen Ichs durch seine von Innen ausgehende und stets wieder in das Innere zurückschlagende Denk- und Willensthätigkeit erfolgt. Die Seele wird durch diesen Uract des Selbstbewußtseyns, durch diese Werdethat der Ichheit, so viel ihre Vernunftthätigkeit betrifft, frei gegen ihren irdischen Leib, auch während

sie noch, zum Behufe ihrer Wechselwirkung mit der Außenwelt, an diesen Leib, der nur durch ihre Kraft besteht, gebunden bleibt. Eben diese Freiheit aber sichert ihr nach dem Tode des Leibes die Möglichkeit der Dauer eines Fortbestehens, zwar nicht ohne die von ihrem Ursprung her unablöslich ihr inwohnende Beziehung auf Leiblichkeit, auf die Leiblichkeit der irdischen Materie, aus welcher sie entsprossen ist, überhaupt, wohl aber ohne die individualisirte Leiblichkeit des bestimmten organischen Körpers, von welchem sie durch den Tod dieses Körpers gelöst wird." Das Ziel des Processes der Menschenschöpfung jedoch ist laut Bd. III. S. 160 die feste Keimbildung einer unsterblichen pneumatischen Leiblichkeit. Ueberhaupt theilt Weiße nach S. 705 und anderwärts die Anschauung Oetinger's, daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sey, und erklärt für die wahre Grundbedeutung, für die erste und die letzte Inhaltsbestimmung der erhabenen Idee des in der idealen Persönlichkeit des Sohnmenschen sich vollziehenden Weltgerichts das Einschlagen der in freier Innerlichkeit des Seelenlebens ausgewirkten sittlichen Substanz natürlicher Persönlichkeit in eine ihr entsprechende, den sittlichen Gehalt der Persönlichkeit so nach Innen wie nach Außen zur Erscheinung, zur Selbstoffenbarung bringende Leiblichkeit. Wenn aber für die vergängliche Leiblichkeit des diesseitigen irdischen Lebens diese ihre Bedeutung als Offenbarungselement der sittlichen Innerlichkeit doch immer, zufolge der sündhaften Natur des Menschengeschlechts, eine inadäquate bleibe, so gelte nicht ein Gleiches von der auch ihrerseits in den Begriff des Weltgerichts eingeschlossenen, als letzter Zielpunkt dieses Gerichts den im Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen Gotteskindern in Aussicht gestellten verklärten Leiblichkeit. Solche vielmehr sey für alle Creatur die Vollendung und der Gipfel alles Weltdaseyns. — Allein schon die Ausdrücke: pneumatische, immaterielle Leiblichkeit und ähnliche zeigen den dort liegenden Widerspruch. Das Wesen der Leiblichkeit besteht eben darin, nicht pneumatisch, sondern somatisch, nicht immateriell, sondern materiell zu seyn; nur so kann sie vom Geiste unterschieden und von ihr als solcher über-

haupt geredet werden. Gerade deshalb ist der Leib aber auch nie im Stande, volles Organ und ganz entsprechende Selbstoffenbarung eines Geistes, zumal eines vollendeten, zu werden; er müßte hierzu aufhören, Leib zu seyn, und selbst Geist werden. Pneumatische, immaterielle Leiblichkeit und Derartiges besagt demnach eigentlich: unleibliche Leiblichkeit oder, mit Beziehung auf den an sich geistigen Charakter der Materie, wirklich geistiges Nochnichtgeistiges. Auch von dem Satz, das Ende der Wege Gottes sey die Leiblichkeit, scheint uns das Gegentheil wahr zu seyn und durch sämmtliche Thatsachen der Natur und des Menschenlebens bestätigt zu werden, daß nämlich Leiblichkeit der Anfang ist und das Ziel die Geistigkeit. Darauf weisen auch die Bezeichnungen: pneumatische, immaterielle Leiblichkeit u. s. w. hin, sie deuten selbst an, daß das vollendete, nachempirische Daseyn des Menschen ein rein und voll geistiges seyn muß.

Gehen wir nun noch in der Kürze darauf ein, was Weiße über das Wesen der Religion im Allgemeinen und das des Christenthums im Besonderen darlegt, so ist er durch seinen Standpunkt doppelt darauf hingewiesen, seinen Anfang von der Religion als einem Gegenstande der Erfahrung zu nehmen. Nach Bd. III, S. 176 ist Religion das Element der Erfahrung, der Erlebniß des Göttlichen inmitten des Menschendaseyns, inmitten menschlicher Zustände und menschlicher Thätigkeiten. Und obwohl Weiße dort bemerkt, es sey dies bereits in seiner Einleitung (Bd. I) gezeigt worden, so findet sich doch daselbst eine derartige Nachweisung nicht, sondern wird vermöge des einseitigen Empirismus Weiße's als bekannt vorausgesetzt. Demgemäß knüpft (I. S. 15) der genannte Gelehrte daran an, daß das Wort Erfahrung schon in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche auf der einen Seite stets etwas mehr bezeichne als eine bloße Empfindung oder subjective Zuständlichkeit der Seele, auf der andern aber etwas weniger als eigentliche Erkenntniß oder Wissenschaft (philosophische Dogmatik Bd. I, S. 15). Und nach S. 24 f. enthält die Religion, wie alle Erfahrung, eine subjective

Seite und eine objective, indem dieselbe nothwendig erstens ein Unmittelbares, eine zeiterfüllende Zuständlichkeit im Leben des einzelnen Menschen ist, aber auch an und für sich schon, noch vor ihrer Verarbeitung zur eigentlichen Wissenschaft, Bewußtseyn und gegenständliche Erkenntniß; als solche ist sie mittheilbar, kommt an die Subjecte der Erfahrung von Außen heran und vermittelt sich für sie durch einen Proceß der Wechselwirkung des Aeußern auf das Innere und des Inneren auf das Aeußere. Sie löst sich von den einzelnen Subjecten wieder ab, nachdem sie ihnen zur Empfindung, zum Gefühl oder zur Vorstellung geworden ist, und sie gewinnt in einer Mehrheit von Individuen theils ein gleichzeitiges, theils ein successives Daseyn. Näher erläutert dies Weiße S. 50 dahin: „Die religiöse Erfahrung, weit entfernt von vornherein nur ein Subjectives, eine psychologische Zuständlichkeit der Individuen zu seyn und erst hinterher, durch eine ihrem ursprünglichen Wesen fremde Mittheilung oder Ausbreitung zu einem Gegenständlichen und Gemeinsamen zu werden, ist vielmehr von Haus aus ein gegenständliches Element und Princip einer objectiven Gemeinschaft. Sie ist Erfahrung nicht der Einzelnen als Einzelner, sondern eines Kreises vieler Einzelner, welche die Erfahrung sich erwerben, indem sie durch wechselseitige Thätigkeit aufeinander und miteinander ihren Inhalt erzeugen." Hiermit ist aber das von Weiße S. 25 für alle Erfahrung verlangte objective Element, daß es an die Subjecte der Erfahrung von außen herankomme, so wenig erschöpft, als ihr und der Selbsterfahrung des Geistes eigentlich objectiver, über bloß subjective Vorstellung hinausliegender Charakter begründet. An ihn schließt sich erst jene gemeinschaftbildende Mittheilbarkeit als nothwendige Folge, er selbst aber beruht nach Weiße (I. S. 77) auf göttlicher Lebensmittheilung, so daß laut S. 69 der Inhalt aller Religion ist die Gottheit in ihrer innerweltlichen und innermenschlichen Erscheinung, in dem organischen Zusammenhange, den sie mit dem Menschen, mit dem Weltlichen verknüpft. Redet endlich unser Forscher S. 50 f. auch von der innern subjectiven Erfahrung, welche man in verschiedenen Le-

bensgebieten der äußeren oder objectiven entgegenstelle, und bei welcher in allen rein theoretischen Erfahrungsgebieten durch Aufbewahrung im Gedächtniß und durch Zusammengehen mit andern in gleicher Art aufbewahrten Empfindungen, dann durch äußere Steigerung vermöge der wechselseitigen Mittheilung die subjective Empfindung zur Erfahrung, die Erfahrung allmälig zur Wissenschaft wird: so ist aus dem allem klar, daß er den Begriff der Erfahrung von vornherein doch nicht bestimmt genug gefaßt und hinlänglich tief untersucht hat.

Auch auf dem eigenen Gebiete der kirchlichen Wissenschaft indeß lag es, laut Bd. I, S. 26, in der Natur der Sache, daß das Unternehmen einer Herstellung der empirischen Methode, als es in Folge der neuzeitlichen philosophischen Entwickelung zuerst mit Ernst in Angriff genommen ward, mit ganzer Kraft sich auf die bisher vernachlässigte subjective Seite der religiösen Erfahrung warf. So wurde von Schleiermacher das Wesen der Religion in das Gefühl, in eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls gesetzt. „Das Gefühl von Lust und Unlust" jedoch, „also das Gefühl überhaupt im eigentlichen prägnanten Wortsinn" ist nach Weiße S. 30 nicht das Wesentliche im Begriffe der Religion oder auch nur in ihrer subjectiven Seite, kommt hier überall nur als ein untergeordnetes, die wesentlichen Momente begleitendes Moment in Betrachtung. Denn — heißt es dort vorher — gerade die in der Zeit wechselnde, in Gegensätzen, zu denen vor allen auch der Gegensatz von Wohl und Wehe des Gefühls gehört, sich einherbewegende Empfindung ist überall das wesentliche und unentbehrliche Merkmal der Erfahrung. Sie ist es nicht als ein neben dem eigentlichen Gehalt der Erfahrung nur Beihergehendes, sondern als allgemeine und nothwendige Wirkung dieses Gehalts, als durchgängige Form seiner Erscheinung in dem Seelenleben der menschlichen Individuen, welche die Träger dieser Erfahrung sind. Durch jene Hervorhebung der Gefühlsseite im Begriffe der Religion würde daher gerade dasjenige wieder in Frage gestellt, was dadurch begründet und unterstützt werden soll, die Bedeutung der Religion

als eines eigenthümlichen Gebietes innerer, geistiger Erfahrung. Speciell enthält, gemäß S. 47, das Gefühl als einfacher, einen Zeittheil ausfüllender Seelenzustand, streng genommen an und für sich selbst gar nicht gegenständliche Beziehungen der Art, wie eine solche in dem Begriffe der Abhängigkeit gesetzt ist; man fühlt sich nicht als abhängig, sondern man weiß sich, stellt sich vor als abhängig von einem gleichfalls Gewußten oder Vorgestellten. Solches Wissen, solche Vorstellung kann von einem Gefühl eigenthümlicher Art begleitet seyn; aber auch dann wird auf dieses Gefühl nur uneigentlicher Weise die gegenständliche Beziehung übertragen, von der man sich bei genauerer Erwägung sagen muß, daß sie nicht ihm, sondern dem denkenden oder vorstellenden Bewußtseyn angehört, in dessen Begleitung das Gefühl sich einfindet. Der Satz daher, daß die Religion im Elemente des Gefühls zu suchen sey, weit entfernt, das Wesen der Religion vollständig und erschöpfend auszusprechen, kann nur einen Anfang abgeben oder Ausgangspunct für die Theorie der religiösen Erfahrung (S. 36). Allein so lehrreich diese und andere Bemerkungen Weiße's über das Gefühl sind, so drängt sich doch auf, daß neben den angeführten Aussprüchen das religiöse Gefühlsleben nicht (S. 34) als die subjective, stoffgebende Seite der religiösen Erfahrung bezeichnet werden kann. Als stoffgebend muß ihm jedenfalls ebenso das Objective innewohnen, weshalb es zum Charakter des Gefühls (wo der Geist sich selbst unmittelbar findet, demnach sich selbst unmittelbar Object ist, in seinem Seyn inne wird) gehört, daß in ihm wie in der Empfindung und in der Erfahrung überhaupt Subjectives und Objectives ineinanderliegen. Und ist nach S. 29, wie vorhin angeführt, gerade die in der Zeit wechselnde, in Gegensätzen, zu denen vor allen auch der Gegensatz von Wohl und Wehe des Gefühls gehört, sich einherbewegende Empfindung überall das wesentliche, unentbehrliche Merkmal der Erfahrung, so stimmt damit nicht, wenn es S. 33 von der rein theoretischen Erfahrung heißt: „obwohl auch diese, als Erfahrung, überall ein Subjectives zur Grundlage hat, eine Mannichfaltigkeit von Empfindungen, welche

dort überall zugleich die Bedeutung von Wahrnehmungen und Vorstellungen haben: so bleibt doch diese Empfindungsmasse, bei ihrem von vornherein mehr gegenständlichen Charakter, in durchgängiger Gleichgiltigkeit gegen die Gegensätze des Gefühlslebens, und hat daher auch nicht die Bedeutung von Gefühlen." Es ist also entweder die rein theoretische Erfahrung nicht Erfahrung, oder es ist der Erfahrung die in Gegensätzen von Wohl und Wehe des Gefühls sich einherbewegende Empfindung nicht wesentliches Merkmal. Zudem ist auch das rein theoretische Verfahren des Geistes von einem mehr oder minder deutlich hervortretenden Gefühle der Lust oder Unlust, der Befriedigung oder Nichtbefriedigung begleitet, jenachdem man der Erfassung der Wahrheit näher rückt oder nicht. Und jene weiter und tiefer gehende Bedeutung des Gefühls, gemäß welcher es auch für den theoretischen Geist als stoffgebendes Element betrachtet werden kann, erkennt Weiße selbst an, indem er S. 27 sagt, im Unterschied von diesen andern Weisen der Empfindung (Vorstellung, Wahrnehmung oder Anschauung, Begierde und Willensregung) bezeichne der Begriff des Gefühls ein Insichseyn oder Insichversenktseyn der Subjectivität, und er bilde dadurch zu den in die Gegenständlichkeit des Erkennens heraustretenden Empfindungen einen ausdrücklichen Gegensatz. Aber indem nun Weiße solches innerste Wesen des Gefühls nicht bestimmt genug festhält und verfolgt, fällt ihm die Religion zu sehr mit der Sittlichkeit zusammen, erachtet er für das Wesen jener den Willen. Es geschieht dies bei ihm auch in Folge seines zu starken Gegensatzes gegen Hegel, welcher nicht minder einseitig das Wesen der Religion in das Denken setzte.

Das Gefühl hat nämlich nach Weiße (philosophische Dogmatik I, S. 35) im Bereiche religiöser Erfahrung ganz nur die entsprechende Bedeutung, wie in dem gesammten Bereiche der sittlichen Erfahrung als solcher, ist (S. 36 f.) im Gebiete des sittlichen Geistes, weit entfernt, wie Schleiermacher dies behauptet, ein „Innerstes" zu seyn, vielmehr nur die Erscheinung eines hinter ihm verborgenen, von ihm, dem flüchtigen, schnell vorüber-

gehenden, leicht zu verändernden oder umzustimmenden, von Grund aus unterschiedenen Inneren; nur dieses Innere, die sittliche Substanz oder Entelechie ist das eigentliche Element der religiösen Erfahrung, ebenso wie jeder andern sittlichen. Obwohl nun auch von uns in der Schrift über den substantiellen Theismus die besondere Bedeutung der Religion für das Sittliche herausgehoben wurde, glaubten wir doch, dem Schleiermacher'schen Satze, die Religion sey weder ein Wissen noch ein Thun, das gerade Gegentheil gegenüberstellen und dieselbe sowohl als Wissen wie als Thun fassen, und aussprechen zu sollen, daß dabei Wille und Intelligenz in voller Art gleich wirksam und betheiligt seyen, beide zu totaler Verwirklichung gelangen, ganz einander tragen und durchdringen, im Verhältniß voller Einheit stehen. Dagegen giebt es nach Weiße (Bd. I, S. 34) ein rein theoretisches, ein ästhetisches und ein praktisches Gesammtgebiet, und während — laut S. 33 — für das erste das Gefühl im eigentlichen Wortsinn nicht als stoffgebendes Element betrachtet werden kann, tritt es im zweiten als Selbstzweck auf, ist im dritten — gemäß S. 37 — nur das Merkzeichen, an welchem der forschende Geist den Stoff sittlicher Empirie zu erkennen habe. Allein da nach Weiße's eigener richtiger Bemerkung (S. 31) das Gefühl, da wo es im Bereiche des Geistes herrschend auftritt, als selbstständige Entelechie, als teleologisches Princip geistiger Thätigkeiten und Kraftwirkungen, allenthalben verbunden ist mit Phantasie oder schöpferischer Einbildungskraft, so weist dies von selbst zugleich auf die theoretische Seite des Geistes hin; daß ferner das Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtseyn oder Sichinnewerden gerade auch für den rein theoretischen Geist als stoffgebendes Element und somit die Religion von ihm ebenfalls nicht ausgeschlossen erscheint, wurde bereits angedeutet. Und obgleich sich endlich die Sittlichkeit in dem vollendeten Begriffe des höchsten Guts ganz besonders mit der Religion berührt, so ist doch offenbar das eigenthümliche Wesen jener wie dieser zu wenig beachtet, wenn es bei Weiße (I. S. 40) heißt, die religiöse Erfahrung sey ihrer wahren Natur nach als gleichartig zu betrachten

mit der sittlichen und als eine besondere Art derselben. Auch die schon angeführte Definition Weiße's, wonach die Religion das Element der Erfahrung, der Erlebniß des Göttlichen inmitten menschlicher Zustände und Thätigkeiten ist, vermögen wir nicht als richtig zuzugeben. Indem der Mensch das moralische oder das logische Gesetz in ihrer Absolutheit inne wird, erfährt er eben damit auch ein Göttliches, und das Wesen des Heidenthums besteht gerade darin, statt des Göttlichen in der That Weltliches zu haben. Die Möglichkeit des letzteren, sowie die in der Religion überhaupt enthaltene Richtung auf das Göttliche im vollen Sinne (eine Richtung, welche ihren tiefsten Grund hat im Gesetztseyn des Menschen durch die Selbstäußerung des absoluten Geistes, in der hiermit gegebenen Bezogenheit jenes auf diesen) muß im Begriff der Religion zusammengefaßt werden. Beides geschieht, wenn dieselbe bestimmt wird als das sich Beziehen und Basiren des Menschen auf eine, sey es wirklich, sey es vermeintlich, über ihm und der Außenwelt stehende Macht, mit anderem Worte, auf den wahren oder einen bloß vorgestellten Urgrund. Unserem Standpunkt gemäß gedacht, können wir aber (cf. Gott, Natur u. Mensch S. 139 ff.) einstimmen in das, was Weiße an der zuletzt berührten Stelle (III. S. 176) vor- und nachher bemerkt, der stetige Proceß der Menschwerdung des Göttlichen in der Geschichte des menschlichen Geschlechts sey bezeichnet durch den Proceß der Religionsentwickelung; die Religion sey selbst Geschichte, geschichtliche Zeitigung und Entwickelung der der menschlichen Natur einverleibten Keime einer göttlichen Natur; an den Phasen des im Gesammtleben des Menschengeschlechts sich abwickelnden Religionsprocesses vollziehe sich die Ausgebärung der realen und lebendigen Sohnmenschheit.

Die volle Ausgebärung hiervon, die Vollendung der Religion erblickt W e i ß e natürlich im Christenthum, und es ist nach ihm (philosophische Dogmatik Bd. III, S. 74) Jesus Christus dem Bedürfniß, den durch ihn neu gewonnenen, gesteigerten Glaubensinhalt durch neue Namen zu bezeichnen, in genialster Weise zuvorgekommen durch die Einführung jener drei großen, die Summe

seiner Lehre bezeichnenden Worte: Himmlischer Vater, Sohnmensch (diese Uebersetzung zieht Weiße der gewöhnlichen: Menschen Sohn vor) und Himmelreich. „Mag immerhin", findet sich Bd. III, S. 38 ausgesprochen, „dieser Ausdruck — Himmelreich —, er, den wir nach allen vorliegenden Materialien des Urtheils gleichfalls als einen frei von dem evangelischen Christus erfundenen zu betrachten alle Ursache haben, mag er immerhin den Ausdrücken nachgebildet seyn; mit welchen die messianische Hoffnung der Juden das durch den Gesalbten des Herrn wieder herzustellende, im Elemente einer noch nie gesehenen Herrlichkeit neu zu begründende Reich des Königs David zu bezeichnen liebte: der Gedanke, welchen der Göttliche in ihn hineingelegt hat, ist jedenfalls ein vor ihm noch in keines Menschen Seele und Bewußtseyn eingetretener. Es ist der Gedanke einer unmittelbar von Gott gestifteten, nicht die Menschen nur, die im Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen, des Wesens der in eben diesem Geiste verklärten und verherrlichten Sohnmenschheit theilhaftigen, sondern in allen den unendlichen Welten, die von Gott geschaffen sind, alle „„Kinder Gottes"" umfassenden und mit der Substanz des Heiles, des ewigen Lebens sie durchdringenden Gemeinschaft; einer Gemeinschaft, auf deren Begründung, auf deren Erhaltung in einer mit der eigenen Ewigkeit Gottes gleich unbegrenzten Zeitdauer die Weltschöpfung von Ewigkeit her angelegt war und für alle Ewigkeit angelegt bleibt." Und nach S. 40 f. gilt auch von diesem Begriffe, was von dem Begriffe des „himmlischen Vaters" und des „Sohnmenschen": nur Der hat ihn auffinden können, welcher der höchsten unter Menschen überhaupt möglichen Offenbarung von Gott gewürdigt war; das Aufgehen dieser Begriffe in Seiner Seele ist eben selbst die höchste Gottesoffenbarung, ist unmittelbar die Weihe selbst, die er von Gott zum Heilande des menschlichen Geschlechts empfangen hat. Dabei steht indeß Weiße hinsichtlich des Alten und des Neuen Testaments wesentlich auf Seite der neueren Kritik, und weil sowohl hierfür als überhaupt charakteristisch, setzen wir folgende Stelle (I. S. 144 f.) ganz her: „Der Keim, aus welchem in den Seelen

der an Christus Gläubigen, als dieselben durch die neue Gottesoffenbarung befruchtet worden waren, die auf die Person des Erlösers bezügliche Wundersage hervorgehen mußte, war der noch nicht erloschene, vielmehr durch Christus Erscheinung neu belebte und bekräftigte Glaube an die messianischen Weissagungen der Propheten Israels. Wie dieser Glaube sich zu vorchristlicher Zeit in mythische Elemente gehüllt hatte, von denen er für das religiöse Bewußtseyn nur durch philosophische Wissenschaft und Kritik befreit werden kann: so konnte er auch das Bewußtseyn der Erfüllung nur in einer entsprechend mythologischen Auffassung der Thatsachen finden, in denen diese Erfüllung enthalten ist. Nicht das einige große Wunder dieser Erfüllung selbst, wohl aber die Gruppe phantasiereicher, sinnbildlicher Wundersagen, die in der evangelischen Ueberlieferung um dieses Wunder umherspielen, sind die Kinder der Weissagung, gezeugt aus dieser durch den Geist der ächten Gottesoffenbarung, wie er von dem historischen Christus auf die an ihn Gläubigen übertragen ward, und in diesem Sinne auch ihrerseits, wie die Wundersagen des Alten Testaments, wahre, ächte Geisteswunder, von ungleich größerer Herrlichkeit, als der widernatürliche Thatbestand einer äußerlich und buchstäblich verstandenen Wundergeschichte." — „Das hier bezeichnete Motiv evangelischer Mythenbildung hat bekanntlich D. F. Strauß in seinem „„Leben Jesu"" vor allen andern hervorgehoben, und durch einseitige Beleuchtung der evangelischen Ueberlieferung aus diesem alleinigen Gesichtspunkt den Schein erzeugt, als sey diese Ueberlieferung dem größeren Theile ihres Thatbestandes nach entstanden aus der einfachen und trockenen Uebertragung einer Reihe von Vorstellungen, die sich schon vorher unter den Juden über die Person des erwarteten Messias gebildet hatten, auf die Person Jesus von Nazareth. Ich habe (fährt Weiße fort) anderwärts gezeigt, wie, wenn dies wirklich der Charakter jener Ueberlieferung wäre, dieselbe dann das Prädikat einer mythischen ebensowenig verdienen würde, wie das Prädicat einer geschichtlichen. Damit habe ich nicht die Richtigkeit der Voraussetzung in Abrede stellen wollen, daß die Entstehung der

sagenhaften Elemente dieser Ueberlieferung, die aber von Strauß weit über die wahre Erstreckung ausgedehnt werden, im Einzelnen so gut wie im Großen und Ganzen in der messianischen Weissagung ihre Anlässe hat. Ich habe mich nur der verkehrten Ansicht widersetzt, die in diesen Anlässen mehr, als eben nur Anlässe erblickt; die da meint, Sinn und Entstehung eines evangelischen Mythus erklärt zu haben, wenn sie ihm den dürren Verstandesschluß unterlegt: die Propheten haben vom Messias dies oder das verkündigt, nun ist Jesus der Messias, also muß sich dies oder das mit Jesus auch wirklich zugetragen haben. — Dem Triebe einer derartigen, den prophetischen Sagengebilden des Alten Testaments gleichsam antwortenden evangelischen Sagenbildung ist aber Jesus, nicht mit Absicht und Vorbedacht, sondern durch die Natur seiner persönlichen Erscheinung, seiner Thaten und seiner Lehre in mehrfacher Weise entgegengekommen. Durch eine natürliche Begabung ungewöhnlicher Art darauf angewiesen, die mit seinem Heilandsberuf in einem innigen, geheimnißvollen Zusammenhang steht, hat er wirklich, nicht einmal oder einigemal nur, sondern in ununterbrochener Folge während seiner öffentlichen Laufbahn eine Reihe thatsächlicher, dem hohen Offenbarungszweck dienender Wunder verrichtet, wohlthätige, segensreiche Wunder einer physischen Heilkraft, in welcher die sittliche Heilkraft seines innern geistigen Wesens oder Selbst den ihr entsprechenden Ausdruck fand. Kein Zweifel, daß das Gedächtniß dieser Wunder, die wir um jenes ihres Zusammenhanges willen mit dem göttlichen Beruf ihres Thäters, Wunder im wahren Wortsinn zu nennen berechtigt sind, dazu beigetragen hat, die Seelen zu öffnen für den Glauben an das große Geisteswunder der Erlösung als solches und die Einbildungskraft zu beflügeln zum Erfinden der mehr sinnlichen Wunderbilder, durch welches sie jenes eine, über Alles erhabene Wunder sowohl an sich selbst, als auch in seinem tief geistigen Zusammenhange mit den Wundern und Weissagungen der vorchristlichen Gottesoffenbarung dem für seinen Glauben des Schauens bedürfenden Bewußtseyn näher bringen sollte."

Was nun alles gemäß jener kritischen Grundanschauung folgerichtig fallen zu lassen erscheint, dies zu erörtern gehört nicht hierher; es leitet uns vielmehr zu der Schlußfrage über das ganze in seinem Bestreben und dem außerordentlichen Fleiße seiner Ausführung so lobenswerthe Werk Weiße's. Dasselbe hat, wie schon bemerkt, laut Vorwort zu Bd. I die Bestimmung, den Stoff der kirchlichen Glaubenslehre vollständig zu umfassen, in der Weise philosophisch verarbeitet, daß es in ähnlicher Vollständigkeit die Grundzüge einer philosophischen Weltanschauung enthalte. Ist nun aber jene Glaubenslehre in ihrer wissenschaft-

lichen Gestaltung schon der Art, um in ein solches Verhältniß der Einstimmung mit der Philosophie zu treten? Sie selbst verneint es, und wir müssen ihr Recht geben. Ebenso ist umgekehrt einzuräumen, daß bei der auf Hegel gefolgten Flucht vor der Philosophie, bei dem Rückzug der Mehrzahl zu unwissenschaftlichem Positivismus (habe er die Form starrer Orthodoxie oder des Materialismus) unter den neuesten philosophischen Systemen bis jetzt auch solche nicht zu allgemeinerer Geltung gelangen konnten, welche sich bemühen, das reine Wesen der Religiosität wie des Denkens zu ergreifen. Müssen wir deshalb wohl oder übel Theologie und Philosophie vor der Hand noch ganz ihre eigenen Wege gehen, jede erproben und zeigen lassen, was sie durch sich zu leisten vermag, so ist doch nach unserer Ansicht die Zeit sehr nahe, wo der Geist von dem Risse zwischen Glauben und Wissen befreit seyn, ungesucht eine tiefere und vollere Harmonie sich ergeben wird, denn je. Die eben beginnende Zurückwendung zu den höchsten Interessen des Menschen ist eine nicht minder starke, als die vorherige Abwendung davon, und die Zustände der Theologie in denjenigen Richtungen, welche überhaupt auf den Namen der Wissenschaft Anspruch machen können, sind selbst schon der Art, daß es nur einer Ziehung der Consequenzen bedarf, und ihre Resultate stimmen zusammen mit den Ergebnissen einer das Seyn in dessen innerstem Charakter, damit auch die Religion in ihrer wirklichen Bedeutung erfassenden Philosophie. Dr. H. **Schwarz**.

Owen unter Teck bei Ulm.

Erklärung.

In Bezug auf den in der „Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus" Bd. IV, Heft 4, S. 409—416, von der Redaction derselben gegen mich gerichteten Schmähartikel erkläre ich hiermit, daß ich in dem Verfasser desselben einen wissenschaftlich würdigen Gegner nicht anerkennen kann und außerdem aus Gründen des Anstandes mich nicht darauf einlassen werde, auf dergleichen Angriffe zu antworten. **Th. Schliephake.**

(Druck von Ed. Heynemann in Halle.)

Die griechische Dialektik
in ihrem Höhepunkte nach dem platonischen Parmenides.

Vom Prälaten Dr. **Mehring**.

Zweite Hälfte.

VI.

Es faßt der Dialog, wie wir im ersten Artikel gezeigt haben, alle die Standpunkte der früheren griechischen Philosophie in sich zusammen und beleuchtet sie kritisch. Auch darin und besonders darin erweist sich unser Dialog als die Blüthe der griechischen Speculation und läßt uns die Höhe und die zusammenfassende Universalität erkennen, in der er selbst seine Stellung einnimmt. Er steht am Scheidepunkt zweier Perioden: er schließt die dogmatistisch-objective Vergangenheit der philosophischen Entwickelung ab und leitet den weiteren skeptischen Verlauf mit einem gebietenden Worte ein.

Weil aber die griechische Philosophie die allgemeinsten Standpunkte des Philosophirens in ihren Hauptgegensätzen erschöpft hat, so ist der Dialog auch geeignet seinen kritischen Einfluß auf manche moderne Standpunkte zu erstrecken, die nur darum und nur so lange sich in ihrem Ansehen erhalten konnten, als die Unbekanntschaft mit unserm Dialogen ihnen Frist gewährte. Es wird dies durch ein etwas näheres Eingehen in die kritische Bedeutung des Gesprächs zur Anschauung gebracht werden können.

1) Der Standpunkt, von welchem P. ausgeht, ist der des Eins und dieser zerfällt selbst wieder in zwei Phasen.

a) Das wahrhafte Seyn ist das Eins. So ist er der eleatische, und wir haben schon die feine Ironie bemerkt, mit welcher derselbe in der Einleitung behandelt wird. Aber er erfährt noch bei der Hypothese des Eins seine besondere Beleuchtung. Die Darstellungen der Geschichte der Philosophie machen es allermeist zur Hauptsache auseinanderzusetzen, was der einzelne Denker be-

hauptet, welche Sätze er aufgestellt, und das, was bei weitem das Bedeutendste ist, nehmlich wie er zu diesen Sätzen gekommen, was ihn zu seinem Standpunkt geführt hat, das pflegt entweder gar nicht oder als Nebensache behandelt zu werden. Und doch lernt man nur auf diesem Wege die Berechtigung des einzelnen Standpunkts kennen ebensowohl mit seiner relativen Stärke als Schwäche. Die Genesis eines philosophischen Standpunkts und das, was er verneint, zu erkennen, ist in der Regel viel wichtiger als das, was er bejaht und was seinen positiven Gehalt ausmacht, für den einzelnen Philosophirenden gewiß unendlich viel wichtiger in seinem Studium und am Ende also für die Philosophie selbst. Die Genesis eines Standpunkts aber wird eben hauptsächlich in dem wahr genommen, was er verneint. Die Verneinung schließt den Antrieb in sich zu einer entgegengesetzten Position. So deutet also auch unser Dialog, indem er des Eleaten Zenon Verfahren schildert, gerade auf diesem Wege die Entstehung des eleatischen Standpunktes wenigsten an. Die Veränderlichkeit dessen, was den Sinnen vorkommt, trieb dazu an, hinter dem Sinnlichen den festen Punkt zu suchen. Wenn unser Dialog darum mit dem eleatischen Eins seinen kritischen Gang beginnt, so läßt er eigentlich schon einen anderen Standpunkt hinter sich zurück, den der Empirie, die unter den sinnlichen Dingen selbst nach dem Beharrlichen sucht, und man könnte in dieser Beziehung wünschen, daß vielmehr von den Joniern aus die Untersuchung begonnen hätte. Allein Dialektik war es, was P. üben wollte, und diese gerade finden wir doch bei den Joniern in sehr gemindertem Maaße, und insofern hat es wohl auch seine Berechtigung mit den Eleaten, welche unter allen frühern als die Meister dieser Kunst erscheinen, in die Speculation einzutreten, zumal da es noch Anlaß genug gab, von da aus jenem frühern Standpunkt sein Recht angedeihen zu lassen.

Um auf das Beharrliche zu kommen, um das Feste zu gewinnen, muß man das unbeständige Viele verlassen, man wird zu dem Eins gedrängt. Dieses zu gewinnen muß aber die Kraft

der Abstraction in immer steigendem Maaße angewendet werden. Unser Dialog setzt eigentlich unter all diesen dialektischen Calcul nur das Facit, und dieses ist = 0. So lange noch von Etwas zu abstrahiren ist, hat man mehr als Eins, jedes Urtheil ist noch eine Zweiheit, und es läßt sich nicht aussprechen, daß Eins sey, denn darin wäre Eins und Seyn als eine Zweiheit, also das Gegentheil von Eins enthalten. Das Urtheil muß also vielmehr so lauten, daß es diese Zweiheit verneint: das Eins ist nicht. So erscheint als die Consequenz des eleatischen Verfahrens, das allerdings zunächst nur gegen äußerliche und endliche Prädicate wie die der Veränderung, der Theilbarkeit ꝛc. auftritt, die gänzliche Unbestimmbarkeit und dasjenige, von dem sich gar nicht mehr aussagen läßt, was es ist, das ist schlechthin nicht. Der erste Standpunkt steht so, wie wir gesehen haben, in nächster Beziehung und leitet über zu dem, der in unsrem Schema (V.) als der fünfte bezeichnet wurde. Wenn die Eleaten nicht an diesem Ziel angelangt sind, so hat dies nur seinen Grund darin, daß sie ihren dialektischen Lauf nicht bis zum Ziele vollführt haben. Zwar wird gerade von Zenon behauptet, er sey wirklich bis zu dem Satz vorgedrungen, daß nichts sey (Aristot. Metaph. 3. 4. de Xenophane etc. c. 5), allein ohne Zweifel ist dies eine Consequenz, welche Aristoteles über Zenon zieht, und die nicht von diesem selbst gezogen wurde.

Aber wer sollte nicht erkennen, wie dieser erste Gang des P. seine kritische Energie erstreckt auf alle spätere Standpunkte, welche mit dem eleatischen in Verwandtschaft stehen, vor allem a) auf den des Spinoza, und man mag es als ein psychologisches Räthsel ansehen, daß dem dialektischen Spinoza sich diese Consequenz ebenso verborgen hat, wie einst den Eleaten. Die Lösung ist wohl kaum irgend anderswo zu finden, als eben in dem schon berührten Umstand, daß der Philosophirende eigentlich in der Negation des ihm entgegenstehenden Standpunkts seine Kraft erschöpft und nun seine kritische Entwickelung nicht weiter fortsetzt, sondern vielmehr mit der seiner Negation entsprechenden Position abschließt und den Nachkommenden überläßt,

ihrerseits an dieser letztern die kritische Arbeit fortzusetzen. Darin aber besteht die überragende Macht unsres Dialogen, daß er diese kritischen Gänge anticipirt. Spinoza ist betroffen von der Schwäche und den Widersprüchen des Empirismus oder noch mehr jenes halben Intellectualismus, der die einzelnen Dinge nicht als bloße Erscheinungen faßt, sondern als Substanzen, aber unter diesen Substanzen den Zusammenhang der Causalität herstellt. Schon Cartesius hatte die Schwierigkeiten, die in dieser Annahme liegen, wenigstens aufgestellt, und nun warf Spinoza die Halbheit, die er darin erkannte, ab und wendete sich dem entschiedenen Intellectualismus zu, indem er den Zusammenhang aller einzelnen Dinge und damit diese selbst negirte. Es giebt nur Eine Substanz und ihre Erkenntniß, ihr Begriff, entsteht durch Negation aller Bestimmungen. Die einzelnen Dinge, insofern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die non-entia, und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte ens reale h. e. est omne esse et praeter quod nullum datur esse *). Diese Substanz ist aber ebendarum, weil jede Determination Negation ist (ep. 50), der Schlund, in welchem alle Dinge verschlungen werden, aus dem sie nimmermehr hervorgehen, oder in welchem sie irgend welche Existenz haben. Denn folgerichtig ist die Substanz selbst prädicatlos und ihre Attribute sind nur Formen, unter welchen der Verstand sie erkennt (def. 4). Ja, wenn es noch ein weiteres Zeugniß bedürfte, daß die spinozistische Substanz vollkommen dasselbe ist, wie jenes parmenideische Eins = Nichts, so findet sich darüber eine classische Stelle in dem oben erwähnten denkwürdigen 50. Briefe, wo es buchstäblich heißt: stabilio, Deum non, nisi valde improprie, unum vel unicum dici posse; rem solummodo existentiae, non vero essentiae respectu unam vel unicam dici; nullam rem unam aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae cum ea convenit. Die spinozistische Substanz hat nicht die geringste Kraft, die Dinge aus sich z

*) J. H. Jacobi's W. Bd. 4. Abth. 1. S. 182 2c.

produciren, sondern nur sie in sich zu verschlingen. Die Denkkraft des Philosophirenden bringt die einzelnen Dinge mit und sie werden in der einen Substanz verneint, nicht aus derselben durch Analyse entwickelt. Durch eine ganz äußerliche Reflexion werden die Attribute der Ausdehnung und des Denkens angeheftet. Die Fragen aber wirft man umsonst auf: Woher denn jene Attribute? Woher der denkende Geist, der außer der Substanz noch von ihr denkt, wenn doch die Substanz das Eins und Einzige seyn soll, was ist? P. hat schon längst darauf geantwortet: das Eins ist wohl Gedanke, es ist wohl gedacht, aber denkt nicht, es ist Gedanke, der sich selbst aufhebt bis auf den Namen. *Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα*, sagt P. (p. 142), *ὀδὲ λέγεται ὀδὲ δοξάζεται, ὀδὲ γιγνώσκεται, ὀδέ τι τῶν ὄντων αὐτῖ αἰσθάνεται.* Wie man also mit dem größten Rechte den Spinozismus Akosmismus genannt hat, indem auch das Andere des Eins mit in dessen Sturz hineingezogen wird, dies ist damit in unwidersprechlicher Weise gezeigt. Aber

b) nun gibt es noch einen Ausweg, um diesem Akosmismus zu entgehen. Es ist dies der Standpunkt der Immanenz, wie man ihn neuerdings bezeichnet, wie er aber schon im Alterthum hervorragend durch H e r a k l i t vertreten wurde. Auch an ihm übt P. die Kritik in der Voraussetzung des n i c h t - s e y e n d e n E i n s. Man muß, sagen die modernen Einheitslehrer, die Negation in das seyende Eins, in das eine Etwas hereinnehmen, so daß dieselbe nicht blos an ihm in äußerlicher Weise geübt wird und damit das Viele in ihm eingeschlossen sey. Es ist dies allerdings ein Fortschritt und ihn machte unter den Griechen Heraklit. Daß über ihn namentlich von Späteren Manches ausgesagt worden ist, Widersprechendes und zum Theil geradehin Widersinniges, wird man erklärlich finden bei einer Denkweise, die durch ihre Paradoxieen überrascht und geradehin verblüfft hatte. Das Unterscheidende Heraklit's bleibt aber nach den sichersten Zeugnissen immer jene Bewegung, jenes Wogen unter den Gegensätzen, die genau besehen alles in eine Indifferenz, in ein Sowohl = Alsauch verwandeln, in ein Eins, aber wie es P.

charakterisirt, in ein nicht-seyendes Eins. Seyn ist nicht mehr als Nichtseyn, wie Aristoteles das Heraklitische Philosophem charakterisirt (Metaph. 1, 4. ὀδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τȣ̃ μὴ ὄντος). Man hat nun zwar das starre Eins vermieden, man hat eine Bewegung, aber ohne ein Bewegendes, eine Bewegung, die nur in dem denkenden Subject vorgeht, welches die einzelne Position nicht festhalten kann und darum von einer zur andern fortgetrieben wird. Es bedurfte nur diese philosophische Richtung mit Schärfe darzustellen, die Kritik übt sie selbst, sie liegt in ihr, in der gegenseitigen Vernichtung aller Gegensätze, in der Vermengung aller Kategorieen bis zu der obersten, bis zu dem Seyn und Nichtseyn. Alles verwandelt sich in Schein, wie P. sagt, freilich ohne daß man am Ende auch nur angeben könnte, was das sey, das scheint, und wem es scheint. Daß dieser Standpunkt dem seyenden Eins, dem einen Etwas nicht nahe komme, daß er die Widersprüche, welche in der unmittelbaren Wahrnehmung eingeschlossen sind, nicht löse, sondern nur in ihrer Unlösbarkeit fixire, dies ist es, was uns die kritische Darstellung unseres Dialogen klar vor Augen bringt.

Unter den modernen Standpunkten ist aber keiner, der gerade an dieser Stelle sich so sehr zur Vergleichung herandrängt, keiner, welcher gerade diesen Gang des P. vollständiger erneuerte, als Hegel. Zwar lassen auch die übrigen Theile des Dialogen, ja die ganze Anlage desselben vielfache Anklänge an dieses System und kritische Beziehungen auf dasselbe zu, und es sey in letzterer Beziehung nur an das erinnert, was Hegel die dialektische Bewegung und die Voraussetzungslosigkeit des Anfangs nennt. P. giebt die Sache schlichter und natürlicher; er mag daher weniger reizen und blenden, aber doch die Wahrheit reiner, weil ungeschminkter, darstellen. Nicht voraussetzungslos, wie gleich Anfangs schon erörtert wurde, will er beginnen, sondern vielmehr ausdrücklich mit einer Voraussetzung, aber eben nur mit Einer Voraussetzung, und dies kann doch am Ende auch nur der vernünftige Sinn dessen seyn, was man den voraussetzungslosen Anfang nennt, nämlich die hypothetische Aufstellung eines allge-

meinen Satzes um zuzusehen, welche Wirkung seine Annahme, consequent durchgeführt, auf unsere Erkenntniß übe. Ebenso ist es mindestens sehr uneigentlich gesprochen, von einer dialektischen Bewegung des Gedankens, der Idee zu reden. Nicht der Gedanke bewegt sich, sondern der Denkende in dem Gedanken. Wenn die gemachte Voraussetzung in ihren Consequenzen zu einem schlechthin verneinenden oder die Gesetze des Denkens aufhebenden, d. h. zu einem vernichtenden Ergebniß führt, dann wird der Denkende eben durch jene Gesetze des Denkens veranlaßt, den entgegengesetzten Ausgangspunkt zu versuchen. Hat nun Hegel insbesondere jenen Standpunkt des Atomismus, der alle Bestimmung zerstört und mit einer schlichten Vernichtung endet, hinter sich, nimmt er die Verneinung in seine Voraussetzung auf, so zeigt sich darin die nächste Verwandtschaft seines Standpunkts mit dem eben uns vorliegenden Gang unseres Dialogen. Die Position ist gesetzt, aber als verneinende, die einzelne Bestimmung ist gesetzt aber zugleich nicht gesetzt oder vielmehr als solche gesetzt, die verneint werden muß. Es ist also nicht das Ergebniß dasselbe, welches da hervorkam, wo das Eins vorausgesetzt wurde, es wird nicht das Viele vernichtet, aber es wird ihm seine Substanzialität genommen, es wird zum bloßen Schein herabgesetzt, freilich ohne daß man, wie schon bei Heraklit bemerkt wurde, auch hier sagen könnte: was scheint? und noch weniger: für wen scheint? Wenn z. B. Kant von einer Erscheinung spricht, so hat er noch Grund dazu, sofern er hinter derselben das Ansich stehen läßt, von dem die Erscheinung ausgeht. Aber bei Hegel ist nichts dahinter, als die logische Idee, die selbst nur eine Kategorie, selbst ein μὴ ὄν ist, oder doch wenigstens wenn sie mehr seyn, wenn sie, wie Hegel sagt, sich dirimiren und dadurch die Endlichkeit erzeugen soll, alsbald die Form des Eins, der Individualität, die von einer solchen Sich-Unterscheidung nicht zu trennen ist, in sich aufnehmen müßte. So zeigt sich auch, daß dieser zweite dialektische Gang in seinem kritischen Resultate nicht mehr zu unterscheiden ist von dem fünften, d. h. daß es am Ende keinen Unterschied macht, das nichtseyende Eins

oder das seyende Nicht-Eins anzunehmen. So verflüchtigt sich am Ende auch der Begriff, der in der Philosophie Hegel's die größte Rolle spielt, und für dessen Vertiefung sich Hegel unstreitig das bedeutendste Verdienst erworben hat durch den Nachweis, daß das Unendliche als starrer Gegensatz des Endlichen, an dem es dann seine Schranke hätte, selbst zum Endlichen werde. Man nennt dies den Standpunkt der Immanenz, der allerdings die Schwierigkeit überwindet, die entsteht wenn das Eins an dem Andern seinen abstracten Gegensatz haben soll. Aber doch können wir bei dieser Immanenz nicht sagen, wem dann das Andere immanire, und wenn Hegel sich so ausspricht (Log. Th. 1. S. 161): „So ist beides, das Endliche und das Unendliche, diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren; sie sind nur als Vermittlung in sich und das Affirmative beider enthält die Negation beider und ist die Negation der Negation"; so hat er hier das Ergebniß selbst dargelegt, und es wird hier der Negation so viel, daß es sich nicht absehen läßt, wie sie sich zur Position erholen soll. Jede Bestimmung ist nur dadurch Etwas, daß sie auf die andere bezogen, in der andern negirt wird, und deshalb kommt es nie zu einem rechten Setzen, weder zu einer rechten Einzelnheit, sie ist nur die durchlaufende Negation der Allgemeinheit, noch zu einer rechten Allgemeinheit, sie ist nur die über jede einzelne Bestimmung hinausgehende Negation des Einzelnen; beide sind und bleiben abstracte, negative Kategorieen, die eben nur in der Verneinung zusammenkommen, in dem Nichts, bei welchem doch am Ende auch Hegel anlangt, wie Spinoza, nur auf einem etwas andern Wege. Jener, indem er das abstracte Eins festhält, in ihm die letzte Burg des Seyns erblickt, die er aber doch nicht zu retten vermag, dieser, indem er das Nicht-Eins, das nichtseyende Viele darstellt, aber mit ihm das Eins und mit diesem jede concrete Gestaltung verliert. Ganz unumwunden spricht dies der Gang der Hegel'schen Phänomenologie aus, die eine Welt-Form um die andere zerbricht, um am Ende bei ein paar dürren Kategorieen anzulangen, die wie Gespenster in einer Wüste umherirren und nirgends mehr eine Stätte finden können. P.

könnte in dieser Beziehung auf einem ganz andern Wege zu einer richtigeren Vermittlung, zu einer festeren Concretion des Unendlichen leiten, hauptsächlich dort, wo er das Verhältniß der Theile und des Ganzen erörtert, das Eins sowohl als Theil als als Ganzes erkennt, und weil das Ganze die Theile umschließt, sowohl als begränzt, alsauch als unendlich (p. 144. d. ꝛc.). In das Eins kommt eine Unterscheidung, und es bezieht sich positiv auf sich. Dadurch wird es zum bestimmten Einzelnen und unendlich Vielen. Dieses unendlich Viele ist aber selbst wieder positiv, das Eins, indem es auf sich bezogen zum Ganzen mit unendlich vielen Theilen wird. Hiermit kommt beides zu seinem Rechte, die Position, wie die Negation, so nämlich, daß die Beziehung auf sich nicht zur abstracten Gränze wird und die Beziehung auf Anderes nicht zur abstracten Negation. Doch es ist dies hier vorläufig nur eine abschweifende Andeutung, die kritische Kraft des Dialogen ist noch nicht erschöpft. Entfernt sich die scharfe Betonung des Eins, sey es als seyenden oder nicht-seyenden, in der That immer weiter von dem Seyn, dem Etwas, und wird die Speculation in dem Maaße, als ihr dies gelingt, immer inhaltloser, bis sie endlich auch den Ast, auf dem sie sitzt, durchgesägt hat, so versucht sie nun 2) den entgegengesetzten Weg und betont das S e y e n d e. Das Seyn will nicht mit dem Eins sich verknüpfen lassen, darum fragt es sich nun, ob nicht das Eins zu dem Seyenden sich bequeme. Der unterscheidende Hauptpunkt ist hier a) zunächst, daß das Viele s e y, und es ist darum wohl sicherlich ein Irrthum, wenn man mit dieser Thesis die Lehre des Heraklit bezeichnet finden will (wie z. B. Steinhart a. a O. S. 288 u. 289). Vielmehr dürfte die Meinung der griechischen Atomisten, wie sie in Leukipp und Demokrit zur höchsten Blüthe gedieh, den hier geführten kritischen Streichen ausgesetzt seyn. Leukipp wird ohnedies als ein Zuhörer des Zenon bezeichnet (Diog. L. 9, 30) und Simplicius schon beschreibt seinen Weg als einen dem der Eleaten entgegengesetzten. Hier findet sich nicht nur das Bestehen unendlich vieler Einse, sondern ebensowohl die Identität als die Differenz

derselben, hier alle die entgegengesetzten Kategorieen des Raumes, der Zeit, der Bewegung, hier insbesondere die Kategorie der Berührung, welche in einer Philosophie, die den Begriff des Fürsichseyns einführte *), von höchster Bedeutung seyn mußte. Die Kritik, welche nun von P. an diesem Standpunkt geübt wird, besteht in dem Aufzeigen, daß man zwar diese Einse, diese vielen Seyenden habe, aber sie schlechterdings nicht zusammenbringen könne. Die Einheit ist verloren und es geschieht nur durch den Gewaltstreich einer sich selbst widersprechenden Behauptung, festzustellen, daß diese Einse sich irgendwie anfassen und in einen Zusammenhang gerathen. Mit großem Apparat und auf einem nicht kleinen Umwege kommt man genau wieder an demselben Punkte an, von welchem man ausgegangen ist, bei dem plattsten Empirismus. Man wollte hinter die Erscheinung und deren Widersprüche kommen, aber man hat keinen Schritt von der Stelle gemacht und steht wieder vor einem: es ist so, das man wohlfeiler haben konnte.

Darum ist zu wundern, daß dennoch auch dieser Standpunkt eine neue Auflage in der modernen Atomistik und Monadologie finden konnte und zwar eine Auflage, die man vielleicht eine vermehrte, gewiß aber nicht eine verbesserte nennen kann, sofern sie noch ganz dieselbe Grundlage beibehält, die sie bei den Griechen schon hatte. Leibnitz, wie Herbart, um von andern zu schweigen, die sich um eine speculative Begründung ihrer Ansicht weniger Sorge machen, behalten nur in ihrer Antithesis recht. Wir haben aber schon gelegentlich Herbart's gedacht, wer sollte auch nicht an ihn erinnert werden, wenn die Thesis von dem vielen Seyenden zur Sprache kommt, in welcher ihm unter mancherlei, aber im Ganzen ziemlich unwesentlichen Modificationen so viele Spätere nachgefolgt sind. P. giebt einen Einblick in die Genesis dieser Ansicht, er zeigt deutlich, wie die Flucht vor dem allmächtigen pantheistischen Eins zu einer solchen Aufstellung hindrängt, und bekanntlich ist es ja auch der Wider-

*) S. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. S. 367.

spruch gegen Spinoza, welcher Herbart bei keinem Schritte los-läßt. Aber auf der andern Seite giebt P. auch eine solche genaue Einsicht in die Schwächen jeder atomistischen und monadistischen Philosophie, daß nur die Nichtbeachtung einer solchen Kritik die Zuversicht verleihen konnte, mit der man noch in unserer Zeit diesen Standpunkt erneuert hat. Um nur noch auf einiges Hauptsächliche, was hierher gehört, aufmerksam zu machen, wie kann von einer solchen Philosophie die Identität und Einfachheit ihrer Urpositionen behauptet werden, während auf der andern Seite doch aus ihrer Vereinigung die unendliche Verschiedenheit hervorgehen soll; wie kann das Fürsichseyn aller Urpositionen angenommen und doch ebenso die Beziehung derselben auf einander postulirt werden! Das sind Forderungen, welche die Unmöglichkeit eines solchen Realismus klar vor Augen legen, zumal eines Realismus, welcher auf die obersten logischen Gesetze nicht verzichten und die Identität und den Widerspruch nicht in die Coincidenz des Entgegengesetzten, die sogar den Gegensatz des Eins und des Anderen selbst vernichtet, umwandeln will.

b) So ist also allerdings bei diesem Standpunkt Erkenntniß möglich, aber eben die der bloßen Einzelurtheile, denen stets die gleiche Anzahl von Einzelurtheilen gegenübergestellt werden kann, und so bildet das Seitenstück zu jener objectiven Form des Atomismus die subjective Schattirung dieses Standpunctes. Es giebt auch einen intellectuellen Atomismus, den im Alterthum die Sophisten repräsentirten. Ihren Standpunkt, den eines Protagoras, Gorgias 2c. hat P. zugleich mit dem des Leukipp und Demokrit kritisirt. Man hat ein Wissen, man hat ein Meinen, wie P. am Ende seines zweiten dialektischen Ganges ausspricht, aber eben nur ein solches, dem immer ein anderes gegenübergestellt werden kann. Sucht man keine andere Wahrheit, kein anderes Wissen, als jene Sophisten, welche Jeden nur zum Maaßstab der ihm eignen Wahrheit machten, ja jeden Augenblick nur für sich allein bestehen ließen, wenn sie alles beweisen zu können meinten, wie Gorgias, dann wähnt man in Einheit mit sich zu seyn, wenn man das gerade Vorkommende in ein Einzel-

urtheil zu fassen vermag. Hier wird die Wahrheit zur Seifenblase, die zerplatzt, bevor man sie noch recht anzusehen Zeit gehabt hat.

Der vollbürtige Erbe jener antiken Sophistik ist der weitverbreitete Subjectivismus unserer Tage, der die Ueberzeugung jedes Einzelnen, die Uebereinstimmung mit sich selbst (die ohnedies aber immer nur relativ und scheinbar ist) als das Höchste und Letzte der Erkenntniß darstellt, unbekümmert darum, daß jeder solcher sogenannten Ueberzeugung eine andere gegenübersteht, mit ganz gleichen Ansprüchen und mit ganz gleichem, d. h. gleich unbegründetem Rechte. Eine Unendlichkeit absoluter Standpunkte tritt uns hier entgegen, die ebendarum keine sind.

VII.

Hier legt P. den Griffel nieder; es ist das Höchste geleistet, was die griechische Dialektik vermag. Und es ist nicht zu leugen: das Ganze des Gesprächs hat seine Rundung und gewinnt einen Abschluß, den man sonst bei platonischen Dialogen nicht gewohnt ist. Die sämmtlichen philosophischen Standpunkte der griechischen Welt haben ihre Kritik erfahren, indem man sie einfach ihrem Gange überlassen hat, und — sie liegen zu Boden. Mag man auch manchen einzelnen Beweis anfechtbar finden, namentlich in seiner indirecten apagogischen Form, so kann dies doch das Ergebniß im Ganzen nicht ändern, in welchem wir die Elemente der wahren Ontologie gewinnen, freilich nicht der Ontologie im hergebrachten Sinn, wie sie die allgemeinen Bestimmungen des Seyns als fest für sich und in ihnen den Begriff des Seyenden gesichert annimmt. Die Wolfische Ontologie oder eine ähnliche glaubt das Etwas zu schaffen, sie will es gleichsam in das Daseyn hereinnöthigen, und einem solchen Verfahren tritt allerdings unser Dialog sehr direct entgegen.

Zunächst und vor allem ist es die Bedeutung der Negation, auf die der ganze Dialog hindrängt, die ganze Macht derselben, die er uns vor Augen legt. Ist also, so fragen wir, das Ergebniß der ontologischen Untersuchung nichts anderes, als der

verzweiflungsvolle Schluß des Dialogen, daß, ob das Eine nun ist oder nicht ist, es selbst und das Andere gegen sich und gegen einander Alles in aller Weise ist und nicht ist, und so erscheint und nicht erscheint? Ganz sicherlich, wenn diese Sätze von dem Eins und dem Andern, von dem seyenden Eins und dem einen Etwas rein nur als Gegensätze, jeder nur für sich festgehalten werden. Gerade dies will die falsche Ontologie und für sie giebt es nichts anderes, als ein schlechthin verneinendes Resultat. Aber gerade diese Verneinung trägt etwas mehr in sich, als ihr Name sagt, sie giebt den Fingerzeig zu einem Fortschritt. Die Verneinung führt mehr Seyn mit sich, als es den Anschein hat. Man kann nicht verneinen, wenn es nicht Etwas zu verneinen giebt, und die Verneinung ist selbst schon nicht ein bloßes Nichts, denn ein bloßes Nichts kann auch nicht verneinen. So gewiß das Eins zu seinem Bestehen das Nicht-Eins und zwar in seiner doppelten Bedeutung als schlichte Verneinung und als conträren Gegensatz, als Viel, nicht entbehren kann, so gewiß kann nicht einmal das Nicht-Eins gedacht werden ohne das Eins. Alle jene Gegensätze sind ja nur Gegensätze, indem sie nicht abgesondert gehalten, sondern auf einander bezogen werden. Die Verneinung ist unterscheidende Beziehung, und das Nichts, die reine Verneinung entstünde nur dann, wenn jedes Glied des Gegensatzes nichts als Glied, sondern als etwas für sich wollte festgehalten werden. Das wahre eine Etwas und das seyende Eins kann also nur hervorkommen, wenn beide Glieder als Glieder in Beziehung gesetzt werden, oder vielmehr: das eine Etwas besteht aus entgegengesetzten Gliedern und wird also nur, wenn diese beiden gesetzt und zwar in Beziehung gesetzt werden. So tritt unterscheidende Beziehung an die Stelle der schlichten Verneinung, die schlichte Skepsis wird zur Kritik, und die wahre Ontologie fällt mit der speculativen Kritik zusammen und bildet als solche die Grundlage aller Philosophie, die prima philosophia, wie sie Aristoteles bezeichnet.

Aber wie kommt man nun zu der geforderten Beziehung? Die Beantwortung dieser Frage geht über die Gränzen unsres

Dialogen, ja über das Vermögen der griechischen Philosophie überhaupt hinaus. Dazu die nöthigen Hülfsmittel herbeizuschaffen bedurfte es noch der Vorbereitung von Jahrhunderten. Ganz andere Arbeit erwartete noch den menschlichen Geist, ja ganz andere Kämpfe mußten noch durchgerungen werden. Aber doch, wie auch sonst bei den platonischen Dialogen, soll auch hier wenigstens eine Andeutung darüber nicht fehlen, wo hinaus der Weg weiter fortgesetzt werden müsse. Es soll wenigstens irgendwo an dem Gebäude noch ein Stein hervorragen, durch welchen angezeigt wird, daß das, was bis jetzt aufgebaut worden, nur Theil eines größeren Ganzen sey, in das es eingefügt werden müßte, und das der griechische Denker mehr nur ahnend voraus-nimmt, als daß er seine bestimmten Umrisse zu geben vermöchte. Jener Stein ist ohne Zweifel die verloren hingeworfene Andeutung des ἐξαίφνης, der ἄτοπος φῦσις, welche so auffallend den Gang des Ganzen unterbricht. Soll es zu einem seyenden Eins und zu dem einen Etwas kommen, so kann dies nur in einer φῦσις bestehen, welche nicht bestimmt ist (ἄτοπος), aber aus sich selbst anfängt (ἐξαίφνης) sich zu bestimmen. Man könnte zweifeln, ob diese φῦσις nicht bloß eine Ironie sey, ob damit nicht ein deus ex machina angedeutet werden sollte, der aus dieser dialektischen Noth allein zu helfen im Stande wäre, oder ob damit im Ernste eine Hindeutung auf das Wesen der Idee gemacht werden sollte, wie es beschaffen seyn müsse, wenn es den von ihm geforderten Dienst zu leisten im Stande seyn sollte. Mit Sicherheit das Letztere anzunehmen, wie Manche, z. B. Brandis *) thun, möchte ich kaum wagen. Befremden kann es uns nicht, wenn dies in der Schwebe gehalten wird, da es zu der platonischen Kunst gehört, in einer zweideutigen Episode den Hauptpunkt hereinlugen zu lassen in den Zusammenhang des Gesprächs. Hervorragenden Geistern, wie der Verf. des Dialogs jedenfalls ist, wird es auf den Höhepunkten ihres Denkens manchmal gegeben, wie Moses auf dem Nebo noch einen Blick in die Ferne

*) Gesch. der griechisch-römischen Philosophie Th. 2. Abth. 1. S. 234 2c.).

des gelobten Landes der Sehnsucht und der Verheißung thun zu dürfen. Warum sollte ein solcher Ausblick nicht in das bescheidene Gewand der Ironie gekleidet werden können, eben weil er doch nicht mehr seyn konnte und wollte als Ahnung? Sollte man zu dem einen Etwas gelangen, so kann dies nichts andres seyn, als ein Princip der Selbstbestimmung, das nur in der Spannung des Gegensatzes zur Wirklichkeit, zur Prädicirung, zu einer Qualität sich entschließt. Als solches hat es die Verneinung in sich, und darin liegt die hohe metaphysische Bedeutung der Negation. Es setzt sich, indem es verneint, Anderes verneint, und es verneint sich, indem es sich mit Anderem in Beziehung setzt und in Zusammenhang bringt. So erzeugt sich in ihm zwar nicht die Coincidenz der Gegensätze, denn diese hebt vielmehr gerade, wie P. zeigt, alles Denken auf, wohl aber deren Cohärenz. Es ist die Form des Princips, die in der Permanenz der Bewegung besteht, in dem Werden begriffen ist und so die Zeit in sich erzeugt, indem sie ihre Dimensionen einschließt. Allerdings nimmt das Princip in dieser Form etwas Heraklitisches in sich auf, ohne aber mit demselben zusammenzufallen. Es verliert sich nicht in das abstracte Andere, in das Viele, so daß das Eins gänzlich weggeworfen wird. Ebenso, wie es zwar das Eins ist, aber nicht das abstracte Eins, sofern man von einem Eins, von einer Einheit nur sprechen kann, wo es ein Unterschiedenes giebt, das in die Einheit gesetzt, zusammengefaßt wird. Platon hat dies Verhältniß des Einen und Vielen näher bezeichnet im Philebus, wo u. a. Sokrates sagt, eine göttliche Ueberlieferung thue kund, wie aus Einem und Vielem alles Seyende bestehe und Gränze und Unbegränztes in sich vereinigt halte. Deshalb müsse man bei allem die immanente *μία ἰδέα* suchen (p. 16. c.). Wenn man von einem Eins redet im Gegensatz zum Vielen und in der abstracten Verneinung des Vielen, so hat man hiermit nur einen Namen, dem kein Seyn entspricht, es ist die logische Gattung, die nur mit der Wirkung einer Abbreviatur des Denkens das Viele u n t e r sich befaßt. Die wahrhafte Einheit ist die das Viele in und aus sich setzende, die concrete.

Die hohe Bedeutung der Negation, sie beginnt sich zu enthüllen mit der einfachen Frage: wer verneint? und was wird verneint? Man muß also ein Etwas haben, das verneint, und ein Etwas, das verneint wird, und beide kommen zusammen in der Verneinung, d. h. sie beziehen sich. Das ist die negative Einheit, welche auch in der Hegel'schen Philosophie eine Stelle einnimmt, ohne aber dort völlig ausgebeutet zu werden, das ist die Grundlage der negativen Philosophie Schelling's, die sich wohl noch schärfer verfolgen läßt, als es bei ihm geschieht, wie gerade der P. zeigt. Man wird hier auf das Bedürfniß einer ursprünglichen Synthese hingeführt, welche speculativ festzustellen die griechische Philosophie der Nachwelt überließ. Sokrates hat die Speculation auf den Speculirenden zurückgebogen, und das γνῶθι σαυτὸν wurde eine weit aussehende Aufgabe. Er appellirte damit an die Seelenlehre und überwies ihr die mächtige Arbeit, die gethan werden und vorausgehen mußte, bevor es möglich wurde, in der Ontologie mehr als einen nur scheinbaren Fortschritt zu machen. Daß eine Synthese nothwendig sey, hatten die Griechen mit aller Klarheit erkannt, sie zu vollziehen vermochten sie nicht. Wer verneint? fragen wir noch einmal, und hier mußte sich zunächst jene lange Untersuchung über das Subject einfügen, die schon in ihrer zeitlichen Ausdehnung beurkundet, wie schwierig und umfassend die Aufgabe sey. Der Unterschied von Subject und Object bildete sich erst, der Begriff des Ichs trat hervor und wurde für lange Zeit mit allem, was sich daran knüpfte, der Mittelpunkt der Untersuchung. Ich bin es, der verneint, ich, das denkende Ich *). Jenes Verneinen, jenes Setzen eines Nicht-Seyenden, das bei P. eine so große und entscheidende Rolle spielt, woher dies? So fragen wir also zuerst. In dieser Beziehung konnte Cartesius, der darauf in seinem cogito die erste vorläufige, aber präcise Antwort gab und bei weitem den wichtigsten Fortschritt auf der Bahn, welche Sokrates eröffnet hat, machte, — Cartesius konnte sagen: je mehr Zweifel,

*) Vgl. des Verf. specul. Kritik, §. 45—53. S. 190 ꝛc.

um so mehr Hinweisung auf das Seyn. Schelling hat dies wiederholt in der zweiten Phase seines Philosophirens: „je reiner das Negative aufgestellt war, desto mächtiger mußte sich ihm gegenüber das Positive erheben" (W. II. Bd. 3. S. 86). Indessen war es doch eigentlich Kant, dem das Verdienst bleibt, nächst Cartesius den bedeutendsten Schritt vorgerückt zu seyn auf dieser Bahn durch seine Frage: sind synthetische Urtheile a priori möglich? Er schied zunächst die Erscheinung von dem Ansich. Freilich fällt hier die Negation noch auf die objective Seite, das Ansich wurde als die Negation des Denkens gefaßt und es war nicht anders möglich, als daß, wenn man diesen scheinbar gleichgültigen und wenig bedeutenden, zufälligen Ausdruck des Verhältnisses weiter verfolgte, der entschiedenste, abstracteste Idealismus sich ausbilden mußte. So geschah es auch, und so zeigt es sich, wie auch in der Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes der Fortschritt an sehr zarten Fäden hängt und die Richtung desselben durch einen sehr leisen Druck bedingt wird. J. G. Fichte erstarrte in dieser Auffassung des Verhältnisses. Nicht Kant war schon Idealist, er erkannte vielmehr in dem Ansich, also in dem, was jenseits des Denkens lag, das Etwas; aber in der speculativen Behandlung faßte er es doch nur als die Negation des Denkens, und so blieb es völlig todt liegen, ohne allen Einfluß auf die Ausbildung seines Systems, das sich nur in der Subjectivität verschloß, die ursprüngliche Synthese gar nicht in's volle Licht hervortreten ließ und dadurch etwas ganz eigenthümlich Incongruentes erzeugte, wie wir dies noch später zu erörtern Gelegenheit haben werden. Aber wie von höchster Bedeutung war der Unterschied, den P. machte, mit seinem: das Eins ist nicht, oder: das Eins ist Nichtseyendes, schärfer und deutlicher ausgedrückt: die Verneinung fällt auf die Copula oder auf das Prädicat! Kant und noch entschiedener Fichte nehmen das Zweite an, und der letztere verwandelt deshalb die ganze hier vollzogene Function in ein Unterscheiden von sich, in ein Setzen des Unterschiedes. So bekommt unversehens das Urtheil eine positive Bedeutung, während doch offenbar die Verneinung

ihr Domicil nicht in dem hat, von dem unterschieden wird, sondern in dem, welches unterscheidet, d. h. in dem Denken. Denken heißt sich unterscheiden von dem Etwas, sich gegen das Etwas verneinen. Wer ist aber nun dieses Sich, wenn man sagt: sich unterscheiden, sich verneinen? Wir haben nicht das Recht, etwas mehr zu behaupten, als: Dieses Sich ist eben die Bewegung des Denkens. Das Denken ist jedenfalls zunächst die Kraft zu verneinen, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Das, von dem sich das Denken scheidet, bleibt also jedenfalls, wie es Kant ausdrückte, das positive, reale Ansich, und das Denken ist nur dessen Negation, die Negation des Etwas, des Seyenden. Dies der erste Act, aber geschlossen ist damit die Entwickelung noch nicht.

Wir haben vorläufig nicht mehr als daß das Subject nicht durch das Object verschlungen wird, daß der Eindruck, den das letztere auf das erstere macht, dieses erstere nicht ganz hinnimmt, verzehrt, mit sich identificirt. Wir haben vorläufig nichts, als den einzelnen Act der Unterscheidung des Objects und Subjects. Aber nun ist es nothwendig, dieser Kraft, diesem Vermögen des Unterscheidens, des Sich-Unterscheidens näher zu rücken. Das Subject, das Denken negirt sich, es setzt sich also in diesem Negiren voraus, es unterscheidet sich. Das Denken ist reflexive Bewegung. Als solche kann es aber nur entstehen, wenn das Object, vor welchem es sich zunächst in der Negation zurückzieht, kein schlechthin Anderes ist. In jener Beziehung muß das Subject und das Object ähnlich, nicht unähnlich, gleich, nicht ungleich, identisch, nicht verschieden seyn. Nur dann kann dies eintreten, wenn das Denken durch ein solches Object erregt wird, das dem Denken gleich ist, in dem also das Subject, wenn es von dem Object hingenommen wird, sich nicht verliert, sondern sich findet, und zwar sich findet, sofern dieses Object als ein denkendes das Subject selbst zu der Unterscheidung von sich sollicitirt. Mit einem Wort: die reflexive Bewegung setzt eine reflexive Bewegung, das denkende Wesen setzt ein denkendes Wesen voraus, durch welches und in welchem es sich selbst findet, Inhalt für sich und mit diesem Inhalt die Macht gewinnt sich

von jedem Eindruck zu unterscheiden. So nun unterscheidet es auch sich von sich selbst, es wird sich Object in dem Object, das für es kein schlechthin Anderes ist, und so fällt es in dieser Objectivirung nicht von sich ab, sondern es setzt sich, sein Daseyn wird als reflexives gewonnen.

So ergiebt sich die gesuchte Synthese in ihrer wahren Gestalt und wir sind an dem Punkte angelangt, wo die in unserm Dialogen aufgestellten Probleme sich zu lösen anfangen. Das Eins ist allerdings an sich = Nichts, aber es macht sich selbst zu Etwas, indem es sich zu Vielem setzt, es ist die Einheit des Andern. Es giebt kein Eins ohne ein Anderes, ein Vieles, denn an dem Vielen muß sich das Eins, die Einheit erst bethätigen. Das Eins wird zur Zahl und die Vielheit setzt die Einheit voraus. So kommt man zur Cohärenz der Gegensätze, aber diese Cohärenz wird nur im Denken vollzogen. Das Denken an sich ist das Negiren, das Negative, es ist ein Zurückziehen von dem Etwas, und läßt dadurch das Etwas hervortreten, gibt ihm die Form des Objects. Dies wird ihm nur dadurch möglich, daß es sich selbst findet, und sich selbst findet es nur in einem denkenden Wesen, das ihm vorausgesetzt ist, wie wir eben ausgeführt haben. So wird denn das denkende Wesen jenes ἐξαίφνης, jene ἄτοπος φῦσις, welche aus sich setzt und sich setzt, den Unterschied setzt, die Vielheit aus seiner Einheit setzt. Erst also einer viel späteren Zeit ist es vergönnt, jene Ahnung zur vollen Klarheit zu erheben, nachdem das γνῶθι σαυτὸν lange Zeit geübt worden und die psychologische Analyse mehr Vertiefung gewonnen hat, so daß das Wesen der Persönlichkeit erkannt wird. Das wahre Etwas, das lebendige Eins ist die Person, zu deren Erkenntniß die kritisch ontologische Grundlage, die prima philosophia stets in unserem Dialogen gesucht werden muß und in ihm gefunden wird. So stellen sich dann die einzelnen Phänomene des Geisteslebens und mit ihnen die einzelnen philosophischen Disciplinen nur als die einzelnen Auszeugungen jener ontologischen Grundformen dar.

VIII.

Alle die einzelnen Processe des Geisteslebens stellen die spannende Bewegung dar in den Gegensätzen, welche P. uns nach einander vorführt. Sie werden wie zu Momenten der einen großen Einheit, jeder Act des Geistes trägt den Charakter des Denkens an sich und jeder Denkact ist ein Urtheil, der die Momente des Einen und Anderen auseinandersetzt und zugleich verknüpft. Dies gilt ebenso von den theoretischen Acten als von den praktischen, und beide unterscheiden sich nur so, daß bei den ersteren von dem Andern und Vielen ausgegangen und dieses auf das Eins, auf die Einheit bezogen wird, während bei den letztern umgekehrt von der Einheit die Bewegung anfängt und diese sich zur Vielheit aufschließt. Bei den theoretischen Acten ist der sinnliche Eindruck mit seiner unendlichen Mannichfaltigkeit das Erste, aber er bekommt erst die Form der Wahrheit, indem er auf das Eins bezogen wird, und dieses Eins ist das Ich. Der Körper in der unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Theile wird zur lebendigen Einheit, indem alle diese Theile auf das Eins bezogen werden, und dieses Eins heißt dann Seele. Ebenso ist es umgekehrt bei dem praktischen Proceß. Der Entschluß ist ein Aufschließen, ein Urtheil, ein Setzen des Eins zu dem Andern. Jede ethische Gemeinschaft, wie die Familie, der Staat, das Volk, sie ist nur ein Verhältniß des Eins zu dem Vielen und des Vielen zu dem Eins, und hat in der Beziehung der beiden Momente auf einander ihr Leben, und die Copula ist das ἐξαίφνης, das aus sich die Gegensätze erzeugt und in ihrer Beziehung das wirkliche Leben bildet.

In Betreff der theoretischen Bewegung haben wir schon gesehen, wie durch Verkennung jener ursprünglichen Synthese man in die Einseitigkeiten verfällt, gegen welche P. seine vernichtende Kritik übt, und es sey hier nur noch hinzugefügt, wie ganz dasselbe der Fall ist, ganz dieselben Einseitigkeiten hervortreten in der praktischen Richtung, in den ethisch-religiösen Bewegungen. Auch hier steht auf der einen Seite das budhistische Versenken in das Eins; ein akosmistisches Verlieren des Individuums in

dem Nichts ist das letzte Ziel, der höchste Zweck alles Strebens. Verbirgt sich dies letzte Ziel auch zuweilen hinter die Aufgabe, nur die Sinnlichkeit, die unreine Sinnlichkeit loszuwerden, jenes sokratische ἀποθνήσκειν und τεθνάναι, so ist doch das, was jenseits der Sinnlichkeit liegt, ebenso häufig ein völlig Unbestimmtes, nur das Negative der Sinnlichkeit. Es bleibt also doch im Grunde das Streben stehen als die Flucht vor dem concreten Seyn, und die Seligkeit ist nichts andres als die Ruhe in dem prädicatlosen Eins. Speculativ hat sich ein solcher Standpunct unter den Neueren wohl nirgends unumwundener geltend gemacht, als bei A. Schopenhauer. Aber auch manche theosophische Schwärmer älterer und neuerer Zeit nähern sich mehr oder weniger diesem Standpunct. — Indessen nicht blos auf dem Gebiete der Moral im engeren Sinn macht sich diese Ansicht geltend, sondern sie hat auch ihre Ausläufer in der Sphäre des Rechts und des Staats. Dort giebt sie sich zu erkennen als der Standpunct, der mit dem Namen des absolutistischen bezeichnet zu werden pflegt. Es giebt nur einen Willen, dies ist das Grunddogma dieses Standpuncts, und dieser eine Wille, der im Gegensatz zu dem Vielen eben Einzelwille wird, bestimmt ausschließend, was Recht und Unrecht sey. Er wirkt unterdrückend, zerstörend für jeden andern Willen, und in seiner Einsamkeit, in der er sich alles allgemeinen, idealen Gehaltes baar darstellt, was bleibt ihm selbst für ein anderer Inhalt übrig, als die reine Willkür, das wahre μὴ ὄν? Allerdings wird das höchste Ziel dieses Strebens nie erreicht um des sehr empirischen Widerstands willen, den es auf seinem Wege findet; denn auch der erbliche unbeschränkteste Despot wird, wie man längst erkannt hat, in praxi sehr bestimmt beschränkt durch die Furcht vor dem andern Willen, dessen Zerstörung er anstrebt. Aber die Richtung wenigstens hört nicht auf und findet ihre Vertreter von den asiatischen Despotieen an bis auf die neuesten Tage.

Dieser einen einseitigen Unwahrheit steht dann aber auch die andere Einseitigkeit auf ethischem Gebiete gegenüber, welche keine andere Tugend kennen will, als die Uebereinstimmung mit

sich selbst und zwar die Uebereinstimmung des Individuums mit sich selbst. Wer erkennt hier nicht wieder das Seitenstück zu der theoretischen Haltung, welche P. als den Standpunct des abstracten Andern, des abstracten Vielen bezeichnet und kritisirt? Hier gilt alles, und darum nichts. Diese Vielen bekämpfen und vernichten sich gegenseitig. Ein solcher Standpunct ist wohl in unsrer Zeit am weitesten verbreitet; er ist vulgär geworden mit seinen Ansprüchen der Subjectivität und zwar derselben in abstract individueller Form. Er bringt die Sittlichkeit auf Null herab, da diese nur da bestehen kann, wo ein Allgemeines Geltung hat, während die Willkür des Einzelnen das gerade Gegentheil derselben ist. Auf dem Gebiete des Rechts und Staats ist der Standpunkt in Scene gesetzt als volonté generale Rousseau's, der als das wahre Richtseyende sich selbst aufhebt, so zwar, daß weder eine generale noch eine volonté übrig bleibt. Die Herrschaft dieses Standpuncts giebt sich kund in den raschen, gefährlichen Oscillationen, von denen die heutige Gesellschaft heimgesucht wird; die anarchische Auflösung des Bewußtseyns, das allen Charakter der Allgemeinheit eingebüßt hat und sich in seine Atome verflüchtigt, zielt auf einen moralischen Banquerott. Dieselbe Kritik, welche P. längst diesem Standpunct in der Theorie hat angedeihen lassen, widerfährt ihm in der neuesten Geschichte bei der Komödie des allgemeinen Stimmrechts. Wenn einmal der Stamm in unendliche Theile zerrissen ist, wird es zur Lächerlichkeit, wenn eine menschliche Macht sich beigehen läßt, ihn aus seinen Splittern wieder zusammenfügen zu wollen.

Das Wahre bleibt auch hier jene ἄτοπος φύσις der Selbstbestimmung, die aus der Einheit die Vielheit bildet und sich in derselben erhält als concrete Allgemeinheit.

IX.

Man hat sich viele Mühe gegeben, dem Dialogen, dessen Größe, dessen hohe Bedeutung nicht nur in der griechischen Philosophie, sondern in der Geschichte der Philosophie wir in's Licht zu stellen versucht haben, seinen Ort in der Reihenfolge der pla-

tonischen Dialogen anzuweisen. Irre ich nicht, so mußte auch dies einen Beitrag liefern, um den Inhalt des Dialogen zuzuschließen und eine Barricade vor dem Thore aufzuführen. Denn, um nur ein Beispiel zu erwähnen, wenn ihm Schleiermacher seine Stelle zwischen dem Phädrus und dem Protagoras oder dem Sophisten anweist, wird es dadurch nicht vorweg zur Unmöglichkeit gemacht, seine Bedeutung zu würdigen? Mit dem ersten unter diesen Dialogen hat er ohnedies die größte Unähnlichkeit, aber auch über den andern beiden steht er in wissenschaftlicher Bestimmtheit weit erhaben. Mit dem Sophisten, als dessen Ziel Brandis (Griech.-Röm. Philos. Th. 2. Abth. 1. S. 207 ꝛc.) das Object der Wissenschaft, das Wißbare bezeichnet, ist unser Dialog dadurch fast zu nahe verwandt, als daß er ihm zeitlich so nahe stehen könnte. Dieselbe oder doch eine nahe verwandte Materie in so merkbar verschiedener Weise zu behandeln läßt sich doch kaum erwarten, und jedenfalls muß die Nebeneinanderstellung des Sophisten und des Parmenides so zum Vortheil des letzteren ausschlagen, daß ein Fortschritt von diesem zu jenem zum Undenkbaren gehört. Mehr wohl hätte da noch Hermann's Hypothese für sich, der den P. an das Ende der zweiten Schriftsteller-Periode des Platon stellt, in welcher ihm Kratylus, Theätet, Sophist, Staatsmann vorhergingen, während dann die darauf folgende Periode mit dem Phädrus beginnen soll. Doch scheint gerade hier wieder der Uebergang zu einem Phädrus völlig unvermittelt, und es möchte wohl überhaupt bei einem Geiste, wie dem Platon's, die Annahme zu gewagt seyn, daß sich in fast mechanischer Weise seine Entwickelung in eine dialektische und eine dichterische Periode abgeschieden habe.

Darum lassen wir lieber diese Erörterungen über die Reihenfolge der Dialogen, die bisher in der That noch sehr wenig zum Verständniß der platonischen Philosophie genützt, wohl aber vielleicht häufiger, wie schon erwähnt, schädlich gewirkt haben, dahin gestellt seyn.

Statt dessen gestatte man uns lieber zum Schluß einen kleinen Beitrag zum Spiele der Conjectural-Kritik über den Ursprung unse-

res Dialogen zu liefern. Aber ausdrücklich nur ein Beitrag zum Spiel sey es, das, wie wir an mächtigen Vorgängern sehen, fast gleich dem Pharao-Tisch einen starken Reiz, eine geheime Anziehungskraft ausübt. Wir verfolgen dabei, so weit es ohne gelehrten antiquarischen Apparat möglich ist, den Gedanken weiter, daß, wenn nicht Platon der Urheber des Dialogen ist, es nur Aristoteles seyn kann. Ob diese Erörterung gleich unnütz sey, wie die über die Reihenfolge der platonischen Dialogen, überlassen wir Männern vom Fach zu beurtheilen. Jedenfalls verzichten wir unsres Theils zum voraus auf eine sichere Entscheidung und bitten die verehrten Philologen um Nachsicht für unsern Vorwitz.

Daß wir Ast und Schleiermacher, welche die Integrität des Dialogen in Zweifel ziehen (vgl. Stallbaum p. 329), nicht beistimmen können, wird man schon aus der ganzen bisherigen Erörterung entnehmen. Ist vielmehr unter den Werken, die den Namen des Platon tragen, irgend eines, dem nur mit Ungerechtigkeit der Vorwurf des Unvollendeten gemacht werden könnte, so ist es ganz unzweifelhaft dieses. Doch die Frage von der Urheberschaft erscheint ja ganz unabhängig von der die Integrität betreffenden, und wenn die erstere Socher dem Platon abgesprochen hat, so sey zunächst einmal, ohne auf seine Gründe einzugehen, 1) näher zugesehen, was zu einem solchen Urtheil bewegen kann. Achten wir

A) auf die innere Beschaffenheit des Dialogen und zwar

a) auf seine Form, so reden hier allerdings einige Merkmale wider Platon. Wir sind wenigstens diese Sprache, die hier gebraucht wird, nicht gewöhnt: α) diese abstracte, trockene, streng dialektische Darstellung wird man wohl sonst an keinem andern Orte bei Platon in solcher Ausdehnung finden, und selbst solche Dialogen, welche sich vergleichungsweise durch ihre Trockenheit vor andern auszeichnen, wie etwa der Menon, die beiden Alcibiades, der Sophist u. a., wie finden sich doch in ihnen immer noch einzelne Stellen, wo, und sey es nicht mehr anders möglich, uns Platon durch einen Seitensprung plötzlich auf einen

grünen Boden stellt. Hier im P. auch nicht eine einzige solche Unterbrechung, nachdem einmal die polemische Einleitung über die Ideenlehre abgethan ist; und er unterscheidet sich dadurch sehr auffallend von dem inhaltverwandten Sophisten.

β) Selbst der Periodenbau hat etwas dem Platon sonst Fremdes an sich. Man findet hier nicht jene oft künstlich gewundenen Satzgefüge, die sonst bei Platon gewiß keine Seltenheit sind. Man stößt hier nicht auf die Fülle seltener, oft sehr seltener Ausdrücke, wie anderswo bei Platon so oft, sondern vielmehr in nüchterner Sparsamkeit der Worte schreitet leicht und ruhig die Entwickelung der Gedanken dahin. Läßt sich davon auch Vieles auf Rechnung des Gegenstandes setzen, so fragt es sich doch vielleicht, ob auch Alles. Wenigstens der verwandte Sophist, der Theätet sprechen nicht dafür. Endlich

γ) kommt zu allem Diesem noch hinzu, daß die Abhandlung den Namen eines Dialogen kaum verdient, da die Gesprächsform so bald als möglich abgebrochen und nicht wieder aufgenommen wird, während doch gerade der antinomische Gedankengang dem Dialog sehr günstig erscheint. Es sieht fast so aus, als ob die Gesprächsform eine solche sey, in welcher der Verf. nicht zu Hause ist, in der er sich darum nicht mit Leichtigkeit bewegt. Wirft man aber auch

b) einen Blick auf den Inhalt des Dialogen, so scheint uns zwar weit über das Maaß des Beweisbaren hinausgesprungen, wenn man diesen Inhalt unplatonisch, zum Theil sogar antiplatonisch nennt. Der Mittelpunkt des Platonismus, die Ideenlehre wird ja hier nicht verworfen, sondern es werden nur einzelne Bestimmungen derselben kritisch gewürdigt, wie dies etwa auch von Platon selbst ausgehen konnte. Denn diese Kritik geht doch am Ende darauf aus, die Ideenlehre fester in sich zu begründen und aus sich zu vertheidigen. Aber das wird kaum zu leugnen seyn, daß Beides in einer Weise geschieht, wie man es sonst bei Platon nicht gewöhnt ist. Wir wollen nicht an Phädrus, Symposion und Phädon erinnern, die kritisch wie thetisch sich doch zu weit von der Art und Weise unsres Dialogen ent-

fernen, aber auch Gespräche wie der Euthydemus, der Sophist und vor allem der Philebus, der die eigene Ansicht des Platon gerade über das Eins und Viel ausspricht (p. 14—18), behalten doch mehr eine positive Stellung für die Ideen und nehmen eine directe Beziehung auf sie *), während hier nur in verneinender Weise abgewehrt wird, daß sie nicht für sich bestehen können, dann aber auf einen scheinbar nicht verwandten Gegenstand übergegangen und dieser früher abgeschlossen wird, als man wieder bei den Ideen anlangen konnte. Selbst in jener erwähnten Episode wird nur ein verlorener Ausblick auf den Weg gethan, auf welchem man ihnen etwa wieder begegnen dürfte. Finden wir so in der innern Beschaffenheit Manches, was uns schwankend machen könnte, ob wir es hier mit einem platonischen Werke zu thun haben, so kommen

B) noch äußere Umstände hinzu, welche diesen Zweifel wenigstens nicht mindern. Der bedeutendste ist und bleibt immer das gänzliche Schweigen des Aristoteles über den P., über einen Dialogen, der ihm doch gewiß nicht ferne lag, während er andere erwähnt, denen nur eine untergeordnete Bedeutung beigelegt werden konnte. Wir möchten zwar nicht aus der Aeußerung des A. (Metaph. 1, 6): *τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτω ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν*, auf die Unächtheit des P. schließen, der eine solche Untersuchung angestellt habe, da man mit Recht entgegnet hat, daß eben A. durch das, was im P. über die *μέθεξις* und *μίμησις* vorkomme, die Frage nicht für erledigt halte. Ebensowenig werden wir uns den Grund der Nicht-Erwähnung, den noch Stallbaum anführt (p. 337), aneignen dürfen: Parmenidem si ad rem suam voluisset adhibere, fieri non poterat, ut simul interpretis partes sibi assumeret, quo negotio se supersedere posse existimavit, adhibitis iis, quae ex ipsius Platonis ore accepisset. Hierbei wird eine größere Dunkelheit des P. vorausgesetzt, als wir im Falle sind zugestehen zu können. Aber doch vermag das Stillschweigen

*) Vgl. Ritter, Gesch. der Philosophie Bd. 2. S. 267 ꝛc.

des A. um so mehr Bedenken zu erregen, als die spätern Platoniker, wie auch Stallbaum anführt (p. 340), den P. als ächten Dialogen des Platon erwähnen. Hatte A. etwa keinen Anlaß des P. zu gedenken? Hat er nicht in seiner prima philosophia, in seiner Metaphysik nicht blos ähnliche Probleme, nein, ganz dieselben behandelt, namentlich K. 3 und 4, aber auch sonst an vielen Stellen *)? Geht er doch sogar in derselben antinomischen Weise zu Werke wie unser P. **), ja er trifft sogar hier und da fast bis auf's Wort mit P. zusammen, z. B. Metaph. 1, 3, 4, wo er es für die schwierigste Frage erklärt, zu entscheiden, ob das Seyende und das Eins jedes etwas für sich sey oder nicht (πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν etc.). Vor allem aber gehört hierher das ganze zehnte Buch der Metaphysik. Es ist darum wohl nicht zu viel gesagt: gerade die Hauptfragen der aristotelischen Metaphysik kommen auch bei unserm P. vor, aber in größerer Ordnung und Subtilität behandelt. Man lernt hierbei von Neuem den verworrenen Zustand beklagen, in welchem sich offenbar noch bis auf den heutigen Tag jene Metaphysik befindet, so daß nicht nur ganze Bücher derselben an einer falschen Stelle eingereiht zu seyn scheinen, sondern auch der ganze Text von Interpolationen und verdorbenen Lesearten wimmelt. Man fühlt dies von Neuem, wenn man unsern klaren, geordneten Dialogen daneben hält, und es sey hier nur gelegentlich angefügt, daß es sich fragen dürfte, ob nicht vielleicht die kunstfertige Hand eines Kritikers gerade von unserem Dialogen aus Licht in jene Metaphysik zu bringen wüßte. Doch drängt dies alles

2) zu der andern Hauptfrage: wenn Platon nicht der Verfasser wäre, wer könnte es denn möglicher Weise seyn? und hier sey es erlaubt, Einiges, das für Aristoteles sprechen könnte, noch kurz zusammenzustellen.

A) Nach der ganzen Bedeutung, die wir an dem Werke bei

*) Vgl. Stallbaum, p. 82. 83. 338. 339.

**) Vgl. Brandis a. a. O. Th. 2. Abth. 2. Hälfte 1. S. 455 ꝛc.

genauerem Eingehen in dasselbe erkannt haben, bei der Stelle, die wir ihm darnach in der ganzen Geschichte der griechischen Philosophie einräumen müssen, können wir es unmöglich als das Erzeugniß eines untergeordneten Geistes, etwa eines unbekannten Megarikers, wie man gemeint hat, überhaupt eines spätern Platonikers ansehen. Aber alle die Gründe, welche z. B. Deuschle (a. a. O. S. 695 ꝛc.) anführt, gelten nicht ebenso gegen die Autorschaft des Aristoteles.

B) Wie der Inhalt des Dialogen nicht der Urheberschaft des Aristoteles widerspreche, wie er vielmehr eine innere Verwandtschaft mit einem aristotelischen Hauptwerke anzeige, dies wurde oben schon erwähnt. Die Bekämpfung der Ideenlehre, wenn sie auch noch stärker wäre, als wir sie anzuerkennen vermochten, käme der Hypothese nur zu Statten. Es ist schon von andern bemerkt worden*), wie die Einwürfe gegen die Ideenlehre in ganz verwandter Weise von Aristoteles erhoben werden, namentlich an verschiedenen Stellen der Metaphysik jene Hauptinstanzen, wie sie sich uns im ersten Theil des P. gegliedert haben, daß die Ideen nicht als Wesenheiten für sich, nicht als Eigenschaften gefaßt und nicht auf die Dinge bezogen werden können. Es seyen nur einige zum Beleg angeführt, wie sie sich mir eben darbieten aus dem 7. Cap. des ersten Buches der Metaphysik: „Die Ideen sind nicht die Wesenheit der irdischen Dinge, denn sonst wären sie in ihnen (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν)." „Ferner sind die Ideen nicht blos Urbilder des sinnlich Wahrnehmbaren, sondern auch Urbilder der Ideen selbst, wie die Gattung als Gattung der Arten, so daß Dasselbe Urbild und Abbild seyn würde. Auch möchte es wohl als unmöglich erscheinen, daß die Wesenheit etwas Abgesondertes sey, und das, wovon sie die Wesenheit ist. (Ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών. Ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν, καὶ οὗ ἡ οὐσία)." Kurz

*) S. Steinhart a. a. O. S. 261 ꝛc.

zusammengedrängt findet sich der Haupteinwurf gegen die Ideen, wie wir ihn im P. finden, auch in Eth. nicom. 1, 6, 13. „ὁμοίως δὲ περὶ τῆς ἰδέας· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν, ἢ χοριστόν τι αὐτὸ καθ' αὐτὸ, δῆλος ὡς ὃκ ἂν εἴη πρακτὸν ὃδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιὃτόν τι ζητεῖται." Vor allem aber glauben wir hierher zählen zu dürfen die Stelle, auf welche Ueberweg aufmerksam gemacht hat, die in der aristotelischen Metaphysik vom τρίτος ἄνθρωπος handelt (I, 9). Der Einwurf gegen die platonische Ideenlehre, welcher nämlich mit jenem kurzen Ausdruck bezeichnet wird, ist der, daß wenn durch die Idee die Einzeldinge in eine Einheit zusammengeschlossen werden, diese Einheit wieder als ein Einzelnes sich darstellt gegenüber den Einzeldingen, und also ein Drittes verlangt als Einheit, in welcher jene beiden zusammenkommen. Auch die Gegner der ganzen Annahme, daß ein anderer als Platon der Verfasser des Dialogen sey, müssen zugeben, daß, wenn dieser τρίτος ἄνθρωπος derselbe Einwurf ist mit dem im Parmenides (p. 132 a—b) weiter ausgeführten, die eine Stelle nicht ohne Beziehung auf die andere geschrieben seyn kann und daß, wenn die aristotelische Stelle dasselbe mit der im Parmenides vorkommenden behandelt, dann auch Platon nicht der Urheber der letzteren seyn kann *). Wenn aber auch der mit dem Namen τρίτος ἄνθρωπος bezeichnete Schluß noch auf andere dialektische Ausführungen angewendet worden, so scheint doch nicht geleugnet werden zu können (S. 685 u. 686), daß er auch auf die Stelle des Parmenides passe. Und wenn dies, dann ist natürlich das Räthsel, warum in der Metaphysik jenes Beweisverfahren nur so kurz bezeichnet wurde, bei unserer Hypothese dadurch gelöst, daß A. entweder auf das im Parmenides bereits weiter Ausgeführte oder nach seiner Absicht Auszuführende Rücksicht nehmen konnte. Jedenfalls dürfte es sich wahrscheinlich machen, daß jene Bedenken, welche in solchen Stellen über die Ideenlehre erhoben worden, gerade ihrem größten Gewicht nach

*) Deuschle a. a. O. S. 683.

einer nachplatonischen Zeit angehören, und sie werden auch von dem Sokrates, wie er im P. erscheint, und seinem schwachen Gehülfen mit ziemlich gleichmüthiger Resignation und so gut wie unwidersprochen hingenommen, ein Umstand, den man doch nicht ganz auf Rechnung der dialogischen Unbeholfenheit unsres P. wird bringen dürfen. Wäre Aristoteles der Verfasser des Dialogen, dann können wir auch das nicht mehr befremdend finden, was Stallbaum auffiel (p. 52), wenn er sagt: permirum autem primo certe adspectu accidat necesse est, quod Parmenides a Platone ita differens introducitur, ut hujus ipsius doctrinam gravissimis dubitationibus labefactet atque talibus, quas nec Socratis acumen diluere possit. Nun würde es sich auch erklären, was derselbe (p. 338) erwähnt: quae enim Plato ipse in priore Parmenidis parte contra doctrinam de ideis protulit, ea vereo, ne Stagirites cupidius ab Eristicis accepta et paullulum mutata proposuerit et ad impugnandam magistri rationem traducerit. Aber

C) auch noch die Form verdient in's Auge gefaßt zu werden. Nicht nur daß diese antinomische Bewegung des Gedankenganges, wie schon erwähnt wurde, dem A. vertraut ist und deren Gang von ihm ausdrücklich bezeichnet wird *) ganz so, wie er in unserm Dialogen eingeschlagen wird; selbst der Styl ähnelt dem des A., wie wir ihn in den meisten Werken desselben finden, jenem Lapidarstyl, wie er so gar nicht Sache des Platon ist, bei welchem wir vielmehr an ein künstliches Periodengeflecht nicht selten mit einem stärker hervortretenden und auf's feinste an den Gedanken sich anschmiegenden Rhythmus gewöhnt sind. Das Schwunghafte, das dem Platon eigen ist, bis zu ihm kann sich ohnedies A. nicht erheben. Zu alle dem Bisherigen treten

D) noch einige äußere Umstände hinzu, welche nicht übersehen seyn wollen, weil sie die Hypothese, daß A. der Verfasser unseres Dialogen sey, in auffallender Weise begünstigen.

---

*) Anal. post. I. 2. 72, 9. *διαλεκτικὴ μὲν (πρότασις) ἡ ὁμοίως λαμβάνουσα ὁποτερωνοῦν.*

a) Am einfachsten würde sich das Räthsel lösen, warum Aristoteles die reiche Veranlassung, unsres Dialogen zu gedenken, nicht benutzte, wenn er selbst der Verfasser wäre.

b) Es wird in der Scenerie des Gesprächs selbst ein Aristoteles eingeführt, der eine völlig apokryphe Person ist. Könnte darin nicht eine scherzende Hinweisung darauf gefunden werden, wer hier seine Hand mit im Spiel hatte? Man hat sich in der Geschichte umgesehen, aber es scheint dies ziemlich vergeblich gewesen zu seyn, und wenn Steinhart (a. a. O. S. 254) in diesem Aristoteles einen der dreißig Tyrannen sehen will, der von Xenophon in seiner griechischen Geschichte erwähnt werde, so liegt zu dieser Annahme wenigstens im Dialog selbst duraus kein Grund vor. Es spielt dieser Aristoteles zwar in dem Gespräch eine sehr untergeordnete Rolle, allein jedenfalls steht er neben Sokrates in einer Reihe als einer der Unterredner mit Parmenides, und auch dem Sokrates wird kaum ein glänzenderer Antheil an dem Gang des Gesprächs zugemessen, so daß es sich fragen dürfte, ob nicht diese völlige Bedeutungslosigkeit der Nebenfiguren, wie wir sie kaum noch sonst in einem platonischen Dialogen treffen, mit einiger Ausnahme etwa des Politikus, doch mehr auf die Rechnung der Ungeübtheit des Verfassers in der Gesprächsform zu bringen ist.

Wäre A. der Verfasser unsres Dialogen, so könnte man etwa noch fragen: was sollte denn ihn dazu veranlaßt haben, in einer ihm sonst ganz ungewohnten Form die höchsten philosophischen Probleme zur Sprache zu bringen? Auch darauf zu antworten sollte wohl keine Verlegenheit bereiten. Es war ein Versuch, nicht nur aus dem Geiste Platon's heraus die ganze speculative Kraft der Stufe, auf welche durch ihn die Philosophie gehoben wurde, darzustellen, sondern dies auch in seiner Form und darum ganz in seinem Namen zu thun, doch nicht ohne Hindeutung auf die Bedenken, denen dieser Standpunkt noch unterliege. So wäre der Dialog, wenn wir ihn so nennen wollen, ein Denkmal der Pietät des Schülers, deren Ruhm dieser sich nicht wollte rauben lassen, selbst wenn der

Meister daran zu zweifeln Grund fand. Nichts leichter darum, als daß dieses Werk sich unter die Platon's verlieren konnte, eben weil es unerwartet und die Form eine bei Aristoteles ganz ungewohnte war.

Das Ich in seiner phänomenologischen und ontologischen Begründung.

Von Prof. Dr. **Sengler.**

Zweiter Artikel.

Es giebt kräftige Irrthümer, von welchen man viel mehr lernen kann, als von manchen Wahrheiten; denn sie weisen auf die tiefen, ihnen zu Grund liegenden Wahrheiten, welche sie zu erforschen antreiben, um durch dieselben jene zu überwinden. Dieses gilt vor Allem von den Irrthümern, welche das Wesen des Geistes, der Persönlichkeit und des Ichs betreffen. Und wenn Schelling den Geist ein Wesen von langsamem Wachsthum nennt, so sagt er auch anderswo: daß die Wahrheit nicht eher mit Erfolg hervortreten könne, bis Alles gegen sie zu Sagende zur Sprache gebracht und beseitigt sey. Daher erschienen uns die im ersten Artikel besprochenen Ansichten so beachtungswerth, weil sie die Begründung der wichtigsten Wahrheiten veranlassen sollen. In der That hat unsre Sprache auch so viele Bezeichnungen für den Begriff, um den es sich hier handelt, daß es schwer scheint, die einzig richtige zu finden und das Verhältniß zu den übrigen richtig zu bestimmen. Es ist dem gewöhnlichen Bewußtseyn nicht zu verdenken, wenn es hier keinen scharfen Unterschied macht und wegen der Aehnlichkeit der Bezeichnung sie für gleichbedeutend hält. Allein die Philosophie hat es hierbei strenger zu nehmen; sie hat vom Sprachsinn zum Sachsinn fortzugehen und diesen begrifflich zu bestimmen. Seele, Geist, Persönlichkeit, Ich werden in diesem Sinn nicht gehörig unterschieden und noch weniger in ihrem Unterschiede begründet.

Ich habe aber die Substanzialität, Individualität, Persön-

lichkeit, Subjectivität und Ichheit als Bestimmungen des Wesens aufgestellt, dessen Erscheinung Seele und Geist sind, welche ihre Substanzialität aus jenem Wesen erhalten. Es handelt sich hier um die wichtigsten Fragen für die Psychologie, Erkenntnißlehre und Metaphysik. Wie das Princip, so die Methode. Die Verwechslung der ontologischen mit der phänomenologischen Methode hat in der Verwechslung des Realgrundes mit dem Erkenntnißgrund, des Realen mit dem Formalen und Logischen ihren Grund. Mit den falschen Principien entsteht eine falsche Methode, welche die bloße Bedingung für den Grund hält und anstatt die Wirkung aus der Ursache entstehen zu lassen, diese aus jener entstehen läßt. Die genetische Methode läßt das Höhere aus dem Niedern, nicht bloß durch dasselbe entstehen. Unsere Erkenntniß vom Seyn wird zur Erzeugung desselben und daher Gott, der Schöpfer, zum Geschöpf jener Erkenntniß und ist Ende, Letztes in der Genesis der Dinge.

Es war natürlich, daß die Geschichte der neuern Philosophie der mittelalterlichen entgegengesetzte Principien aufstellte und eine ihnen entsprechende Methode einschlug, und dieser zufolge nicht von Gott ausging, sondern von der Welt zu Gott, von der Immanenz zur Transscendenz sich erhob. Allein diesen Vorgang zu einem Gott und Welt schaffenden Processe und Gott zum Ende und so zur Welt zu machen, war eine große Verirrung. Er sollte als Ende unsrer Erkenntniß von ihm oder als Ende der Erkenntnißlehre zum Anfang der Metaphysik werden.

So kam es, daß sich der Idealismus der Immanenz zum absoluten machte. Cartesius hat zu diesem Idealismus den Grund gelegt. Er hat die Substanz Gottes und der Welt zu Substraten verflüchtigt und ist Begründer der mechanischen Physik geworden. Diese geht nicht vom Ganzen zu den Theilen und läßt dieselben aus jenem entstehen, sondern das Ganze entsteht hier aus den Theilen. Es fehlt daher in der neuern Philosophie überall das reale Wesen als Erkenntniß- und Seynsgrund der Dinge und es wird die Natur des Wesens durchweg für dieses genommen anstatt aus demselben jene abzuleiten. Die

Mittelursachen sind hier die allein wahren Ursachen des Erkennens und Seyns und ihre Causalität die einzig wahre, die, nach der Lehre von den angebornen Ideen, die sich in den Geschöpfen vollziehenden Weltgesetze sind und die sich durch diese Geschöpfe selbst vollziehen.

Diese falsche Ansicht als einen Radicalirrthum der neuern Philosophie habe ich immer bekämpft in meiner Schrift: „die Idee Gottes" und das richtige Verhältniß der Sache zu begründen gesucht. Wie ich hier diese falsche Ansicht metaphysisch bekämpft und die wahre zu begründen gesucht habe, so habe ich dasselbe vom erkenntnißtheoretischen Standpunkt zu leisten unternommen in meiner Schrift: „die Erkenntnißlehre."

Ich führe hier nur eine Stelle aus der letzten Schrift S. 588 f. an: Die mechanische Physik, welche mit der neuern Zeit beginnt und so große Resultate in den Naturwissenschaften hervorbrachte, beherrschte die mit ihr gleichzeitig entstandene neuere Philosophie in dem Princip und der Methode. Dem Einfluß des allgemein herrschenden Princips jener Physik ist es zuzuschreiben, daß in der Philosophie die Erscheinung für das Wesen, das Aeußere für das Innere, das Quantitative für das Qualitative, der logische Grund für die Ursache gehalten wurde. Es war so das Wesen zum bloßen Substrat seiner Erscheinung geworden. Dieses war der damals herrschende Begriff der Substanz. Das logische Substanzialitätsverhältniß beherrschte die Methode, die Selbstgewißheit des Cartesius als Formalprincip und Kriterium aller Gewißheit und Wahrheit, der Klarheit, führte zu dem Einfachen, Einfachsten, welches am klarsten für die Erkenntniß gehalten wurde. Man abstrahirte so lange, bis man die einfachsten Elemente gefunden, man ging zu dem Abstractesten und von ihm zu dem durch es Zusammengesetzten fort. So kam man dann auf den Begriff der Substanz. Da man durch Abstraction von allen Bestimmungen zu ihrer Einfachheit gekommen war, so war sie natürlich ohne alle Realität, bloßes Substrat derselben. Aus ihr war daher auch Nichts abzuleiten, sie war so auch bloß logischer Grund ohne alle Selbstständigkeit,

Kausalität, Selbstbestimmung. So nannte man sie immanente Ursache. Das Mannichfache, die Vielheit ihrer Bestimmungen hatte so kein reales Einfache, keine reale Einheit zum Grunde. Es fehlte so dem Seyn und Werden der hervorbringende und vermittelnde Grund. Wie diese Substanz nicht in Einheit und Wechselwirkung mit sich selbst steht, da sie keine reale Einheit ist, so konnte sie auch, da sie sich nicht selbst hervorbrachte oder setzte, nicht causa sui war, Nichts aus sich hervorbringen und auch nicht ihre Attribute bestimmen, mit ihnen nicht in Einheit und Verbindung, Wechselwirkung treten. Daher gab es auch unter den Attributen, weil sie nicht aus der Natur der Substanz abgeleitet werden konnten, keine gemeinsame Natur und reale Wechselwirkung und Verbindung.

Die Attribute sind so grund- und subjectlose Prädicate und diese werden in der Begriffsbestimmung und Definition klar erkannt und in dieser Bestimmung für das Wesen gehalten."

Diese Einsicht in die Gebrechen unsrer bisherigen neuern Philosophie ist entscheidend für jeden wahren Fortschritt in derselben. So lange man hier nicht zu einer allgemeinen Uebereinstimmung gekommen ist, bleiben wir stets nur in einer völligen Haltungslosigkeit oder Halbheit, einem sich selbst unklaren Synkretismus und dürfen uns nicht wundern, daß die Philosophie nicht ihr früheres Ansehen nach Außen behauptet und ihren Einfluß auf die Zeit ausübt, welchen sie ihrer Natur nach ausüben soll. Die bisherige Bezeichnung des Idealismus und Realismus ist veraltet und mit den neuen Gedanken und Ideen müssen auch neue Bezeichnungen entstehen. Der Idealismus hat seine weltgeschichtliche Mission als subjectiver, objectiver und absoluter bereits erfüllt und hat als Voraussetzung und Grundlage für einen neuen Realismus zu dienen. Der neben jenem Idealismus bestandene und sich entwickelnde Realismus ist durchaus unfähig, diese Aufgabe zu erfüllen und ist mit jenem Idealismus antiquirt.

Der Realismus Herbart's hat seine große polemische Bedeutung gegen den neben ihm herrschenden Idealismus ge-

habt, ist aber gänzlich unfähig, die positiven Fordernngen der Zeit zu befriedigen. Dieses ist ganz natürlich; denn er steht selbst auf jener falschen Grundlage der mechanischen Physik und Metaphysik und ist eine ganz ausgeprägte Gestalt derselben. Sein Realprincip mag Alles, nur keine Realität enthalten, auf welche man bauen kann. Denn dasselbe ist Nichts weiter als die Annahme, von Gegebenem auszugehen und es nur zu rationalisiren. Das Reale ist ein gegebener Begriff, dessen Gegebenseyn als Princip betrachtet wird und die willkührlich angenommene, nicht gegebene Bestimmung als Einfachheit ist ein Begriff, der eben nur aus der mechanischen Weltansicht stammt, derzufolge das Substrat für das Wesen, die Elemente für Principien gehalten und die Theile als ursprüngliches Seyn und das Ganze als aus ihnen abgeleitetes angesehen werden, alle Rationalität auch nur eine gegebene ist, wobei alles Uebersinnliche aus der theoretischen Philosophie verwiesen und in der praktischen auch nur als gegeben angenommen wird.

Es handelt sich hier vor Allem, den wahren Begriff des Wesens, der Substanz als Realprincip zu begründen. Dieser Begriff ist seiner frühern Bestimmung nach völlig unhaltbar und unfruchtbar geworden. Die neuere Philosophie warf ihn nun ganz über Bord und machte die Attribute oder auch deren Modificationen zur Substanz. Die reale schöpferische Einheit verflachte sich so zur Indifferenz und erschien so als Ende des Processes, nicht als Anfang, Fortgang und Ziel bestimmende Macht. Eine Folge hiervon ist, daß die Seele als Einheit ihrer Vermögen eine bloße Abstraction war.

Die Einheit vom Denken und Seyn hat einen verschiedenen Sinn; es fragt sich nämlich, welches Seyn Inhalt des Denkens ist, das eigene Seyn des Denkens, nämlich ob das Denken Selbstgewißheit und Wahrheit hat, d. h. ob seine Formen und Gesetze mit seinem Wesen übereinstimmen, oder ob sie bloße Abstractionen, willkührliche Annahmen sind, auf Gewohnheit beruhen. Diese Einheit von Denken und Seyn hat man ohne Weiteres als Einheit des Idealen und Realen, des Subjects und Objects ange-

sehen. Allein es ist die subjective Einheit, d. h. Einheit des Erkenntnißsubjectes mit sich selbst und mithin die Objectivität dieser die Grundbedingung zur Entscheidung dieser Frage. Von der Gewißheit und Wahrheit dieser Uebereinstimmung hängt jede andre ab und dieselbe ist daher vor allen zu begründen. Diese Uebereinstimmung ist aber eine Uebereinstimmung mit dem Wesen, nicht bloß mit der Erscheinung seiner selbst. Die Denk- und Erkenntnißformen müssen mit diesem ihrem Wesen übereinstimmen, wenn sie Objectivität, Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit haben sollen.

Erst dann, wenn diese Einheit begründet ist, kann über das objectiv-reale Seyn und Wesen und dessen Uebereinstimmung mit dem Denken entschieden werden.

Allein jenes Wesen des Erkenntnißsubjects muß ein reales seyn und dessen Realität muß vor Allem begründet werden. Hegel und Herbart nehmen die Einheit des Denkens und Seyns ganz im Allgemeinen ohne jene obige Unterscheidung als gegeben, aber Jeder auf eine vom Andern verschiedene Weise an. Das Wesen bei Herbart ist gegeben und deshalb real. Dieses Gegebenseyn ist seine Realität und seine Prädicate: Einfachheit u. s. w. sind bloß angenommen. Aus dem Wesen wird hier die Einheit von Denken und Seyn nicht abgeleitet und kann es auch nicht, sondern das Seyn ist gegeben und das Denken, dessen Formen, Gesetze sind gleichfalls gegeben, und ob die Gewißheit und Wahrheit im Seyn oder Denken liege, ist eine Frage, die hier so wenig zur Entscheidung vorgelegt ist als entschieden wird.

Das Realprincip Herbart's als ein schlechthin einfaches und als eine ursprüngliche Mehrheit solcher Realen als Voraussetzung für ihr Zusammen ist eine ganz willkührliche Annahme. Hier fragt es sich aber, worin die Realität dieser Realen besteht. Die absolute Position, welche sie als schlechthin gegeben annimmt, giebt ihnen keine solche, sondern enthält nur ihr schlechthinniges Gegebenseyn. Ihre schlechthinnige Einfachheit ist keine Realität, sondern die Aufhebung derselben. Denn dieser Begriff ist kein realer, sondern willkührlich gebildeter, welcher aber im Wider-

spruch mit dem Begriff einer Realität steht. Es ist eine bloße Abstraction. Ihre ursprüngliche Mehrheit und Beziehungslosigkeit ist nur Folge dieses Begriffs der Einfachheit, welcher mit der Unwahrheit und Realitätslosigkeit desselben selbst als unwahr beseitigt ist. Eine ursprüngliche Einheit ist hier ebenso undenkbar wie eine aus einer Vielheit abgeleitete. Herbart legt seinen Realen Attribute bei auf eine ebenso willkührliche Weise wie Spinoza seiner Substanz Denken und Ausdehnung. Diese Attribute sind Einfachheit, Vorstellungsfähigkeit und Ichheit. Vor Allem fällt hier auf, daß die Attribute der Vorstellungsfähigkeit und Ichheit ja ideale und keine reale Bestimmungen sind und zwar von besondern beseelten Wesen. Von einem realen Inhalte dieser Vorstellungen ist hier gar keine Rede. Dieser ist durch die Erfahrung, nicht aber durch das Princip, das Reale. Es wird die Materie und Form nach Herbart gegeben durch die Erfahrung, also nicht durch die Realen. Allein gleichwohl werden ihnen apriori Attribute beigelegt und zwar ganz bestimmte Seelenhaftigkeit zugeschrieben. Dieses versteht man nur, wenn man auf die eine Grundlage des Systems, auf Leibnitz zurückgeht, dessen Monaden als Seelen und mit den Attributen des Triebes und der Vorstellung begabt erscheinen. Allein Triebe und Vorstellungen sind Idealprincipien zur Formung und Gestaltung jedes möglichen Inhalts. Der Inhalt wird bei Leibnitz in den quantitativen Unterschied der Klarheit und Unklarheit gesetzt und damit der reale Unterschied der Wesen bestimmt. Allein damit fehlt das Realprincip für den Inhalt dieser klaren und unklaren Vorstellungen. Wie Herbart diese Leibnitz'sche Ansicht in seinem System verwerthet hat, ist jedenfalls ein großer Fortschritt, aber in anderer Beziehung macht er auch bedeutende Rückschritte gegen Leibnitz. Jedenfalls fehlt ihm aber das Realprincip, welches einerseits das Erkenntnißprincip begründet, andererseits auch Princip eines bestimmten Inhalts des Erkennens ist. Die Einfachheit ist gar keine Bestimmung des Princips, weder in realer noch idealer Hinsicht, und die Vorstellungsfähigkeit und Ichheit sind reine Erkenntnißprincipien bei Herbart, welche aber auch

aus seinen Realen nicht folgen. Sie haben selbst als solche oder als Formen der Subjectivität keine Substanzialität, da die Realen und die Qualität derselben keine solche besitzen, die sie als vorstellungsfähige Seelen begründen können. Es fehlt hier das vorstellungsfähige, reale Subject und es fehlt ihm auch ein aus den Realen stammender Inhalt seiner Vorstellungen.

Die Materie und Form ist nach Herbart gegeben durch die Erfahrung. Aber nicht gegeben, sondern apriori angenommen oder nur von Herbart gegeben sind die Realen und ihre Mehrheit und deren Prädicate. Sie sind rein metaphysische und apriorische Bestimmungen. Fichte nimmt in seinem reinen absoluten Ich ursprünglich keine Mehrheit an und läßt sie erst in der Erscheinung des Ich als Ich und Nichtich entstehen. Dieses ist consequent, inconsequent aber Herbart, der Principien apriori aufstellt, aus denen er noch dazu Materie und Form nicht ableiten kann und seinen Realen Prädicate giebt, die gar nicht in ihnen begründet und begründbar sind.

Im Begriff des realen Wesens liegt der Begriff des Realprincips, welches sich in seiner Erscheinung und Vermittlung in sich zugleich auch als Erkenntnißprincip erweisen muß, wenn es Realprincip seyn soll. Die Substanz ist eine in sich zurückgehende und nur in sich zurückgehende Einheit ihrer selbst. Dieses ist ihr Beharren und Beruhen in sich selbst rein durch sich selbst. Dieses Beharren ist so eine Thätigkeit des Wesens, in welcher es sein reines Bestehen in sich durch sich oder seinen Selbstbestand in und durch sich vollzieht. Das, was in sich durch sich selbst besteht, ist in Bezug auf dieses Selbstbestehen causa sui. Nun ist aber das Wesen der Grund eines realen Inhalts und einer Form, in welcher derselbe erscheint, und zwar ist dieser Inhalt seine eigene Form, welche aber nur durch die Organisation des Wesens oder die Form derselben erscheinen kann. Es giebt daher keine Realität ohne Idealität oder Formbestimmung in diesem doppelten Sinn. Eine Substanz oder Realität, welche dieser Idealität entbehrt, ist keine wirkliche Substanz oder Realität. Eine Einfachheit, welche an sich selbst die-

ser Idealität entbehrt, ist keine wirkliche, sondern nur eingebildete Realität. Es giebt daher in Wirklichkeit keine Materie ohne Form. Wenn man daher die Form der Organisation eines Wesens für die einzig reale Form des Wesens und die Form des Inhalts als eine bloße Schranke, als ein Nichtseyn, Nichtich hält, so ist dieses subjectiver Idealismus. Wenn sich aber die Form des Inhalts für absolut hält mit Ausschließung der Form der Organisation des Wesens, so macht sie sich zu einem Ding an sich, welches sich selbst und Andern nicht erscheinen kann. Beide Seiten müssen im realen Wesen ihre Begründung finden; alsdann erscheint dasselbe, wie es an sich nach seinem Inhalte ist und zwar durch die eigene Form dieses nach der Organisation dieses Wesens. Dieses hat sonach selbst eine verschiedene Realität: eine, in und durch welche es sich selbst erscheint und eine, welche ihm durch diese Erscheinung erscheinen kann. Die Substanz ist so nicht bloßes Substrat und auch nicht erscheinendes Ding an sich. Das Wesen, welches die Substanz begründet, ist durch seine eigene Thätigkeit in sich selbst beharrender Grund, und begründet in dieser seiner ursprünglichen Thätigkeit seine Substanzialität. Die Materie, Natur, Seele oder der Geist sind aber Erscheinungen des geistigen Wesens und die letzteren sind die Principien, durch welche die Organisation des beseelten und geistigen Wesens Bestand hat. Die leibliche, seelische und geistige Organisation des geistigen Wesens ist so begründet in diesem und folgt aus dessen eigener Selbstbegründung und Vermittlung.

Bei Herbart fehlt aber diese Begründung gänzlich, deshalb ist sein System kein Realismus und Idealismus in dem gedachten Sinn, sondern Nominalismus.

In dieser Beziehung sind die Erörterungen von Drobisch, Lotze und Fichte über Herbart besonders in dieser Zeitschrift 1844 Bd. 13, S. 37 ff. und Bd. 14, S. 77 ff. sehr lehrreich. Bd. 13, S. 62 ff. sieht sich Drobisch zu einem Bekenntniß gegen Lotze veranlaßt. Es scheint ihm nach S. 63 das Zusammen und Nichtzusammen bei Herbart mit allen seinen Folgen so regel- und gesetzlos, daß wenigstens hier in der Ontologie dem Zufall

eine befremdende Herrschaft zugestanden werde. Ueberhaupt aber werde jede Verbindung der Realen so ganz bloß dem zusammenfassenden Denken zugeschrieben, daß dadurch das System, besonders in der Synechologie in ein gewisses Schwanken zwischen Realismus und Idealismus gerathe. Lotze, dem dieses nicht entgangen zu seyn scheine, empfehle nun als Heilmittel den Uebergang in einen vollen Idealismus, ihm scheine im Gegentheil der Realismus des Systems gesteigert werden zu müssen. Er, Drobisch, meint dieses sey möglich; denn nach Herbart werde nicht blos die Materie der Erfahrung, sondern auch ihre Form gegeben. In diesem Gegebenseyn liege nun das Erkenntnißprincip des Seyenden, aber es werde von ihm bei Herbart in Beziehung auf die beiden Hauptfactoren der Erfahrung, Materie und Form, eine ungleiche Anwendung gemacht.

Die Art und Weise, wie hier Drobisch eine Vermittlung angiebt, stellt die Lehre Herbart's als einen Dogmatismus dar, für welchen die Kant'sche Philosophie gar nicht existirt und der noch weit hinter Leibnitz zurücksteht. Denn dieser sucht doch die subjective und objective Ordnung der Dinge und ihr Verhältniß aus seinen metaphysischen Grundsätzen zu erklären, während dieses bei Herbart ganz unmöglich ist. Die ganze Differenz zwischen Drobisch und Lotze und ihre Ansichten über Herbart haben ihren Grund darin, daß bei diesem das Real- und Erkenntnißprincip fehlt und er mit seinen Realen und deren Attributen, welche ganz willkührlich von ihm angenommen werden, weder ein subjectives noch objectives Daseyn und weder die Ordnung in jenem noch diesen, und noch weniger ihre Uebereinstimmung zu erklären vermag. Es ist daher auch ein ganz vergebliches Bemühen, dieses System durch eine Ergänzung umzuwandeln, wie es Drobisch vorhatte und davon mit Recht von Hartenstein abgemahnt wurde, noch auch, wie es Lotze und Fichte andeuten. Fichte macht zu der oben gedachten Abhandlung von Drobisch einen Anhang, in welchem er in Bezug auf sein Verhältniß zu Herbart S. 120, 121 sich dahin ausspricht, daß er die große metaphysische Bedeutung der Monadenlehre Herbart's erst später eingesehen habe.

Die Ergänzung des Herbart'schen Systems, wie es Fichte unternehmen zu können glaubt, halte ich für ganz unmöglich auf der Grundlage der Herbart'schen Monadenlehre. Gerade um die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Grundlage und Grundprincipien einzusehen, handelt es sich vor Allem, damit man keinen den Idealismus, welchen Herbart bekämpft, beseitigenden oder ergänzenden Realismus und Individualismus in ihm zu finden glaubt.

Daß es dem System an einem Realprincip und damit auch an einem Princip der Individualität gänzlich fehlt und die Realen Alles seyn können, nur keine Real- und Individualitätsprincipien, muß man sich vor Allem klar machen, damit man nicht neuen Wein in gänzlich untaugliche Schläuche zu gießen unternimmt.

Der Begriff der Einfachheit der Realen Herbart's läßt weder eine inner- noch außerweltliche Einheit, noch die Einheit des Ich, noch eine ursprüngliche Spontaneität jener Realen zu, deren Thätigkeit nur erfolgt auf eine Störung, gegen welche sie sich erhalten. Allein Selbsterhaltung setzt doch ein Selbst voraus und zwar als ein bestimmtes Wesen, welches sich nur nach und in seiner wesentlichen Form erhalten kann. Das Beharren in dieser seiner wesentlichen Form ist der Begriff des Wesens als der Substanz, welcher allein den Begriff der Selbsterhaltung erklärt, worüber sich das Weitere in meiner Schrift: „die Idee Gottes", Bd. II. S. 2—150 findet.

Weil nun aber bei Herbart die Seele keine Substanzialität besitzt, so fehlt auch den Seelenvermögen dieselbe und mithin die reale Einheit, welche als Grund derselben erscheint und sie durch ihre gemeinsame Natur in Wechselwirkung und reale Verbindung setzt, sie sich durch einander bestimmen und verwirklichen läßt. Sie sind als Attribute der Seele deren Modificationen. Beim Mangel jener Seelensubstanz macht Herbart das Vorstellungsvermögen zum Wesen und die zwei übrigen Seelenvermögen zu dessen Modificationen.

Herbart's Philosophie ist ein denkwürdiges Beispiel von

der Verwechslung der phänomenologischen mit der ontologischen Begründung.

Das Reale entsteht und besteht durch die absolute Position, die in uns, in unser Urtheil über das Seyn fällt, daß es schlechthin uns gegeben ist. Allein diese Realität des Realen ist nur wirklich, wenn das Wesen sie sich selbst giebt, nicht wir, d. h. wenn die absolute Position in es selbst als seine sich selbst setzende, sich affirmirende Thätigkeit und mithin als seine eigene That fällt. Alsdann ist auch Etwas in ihm gesetzt, nämlich seine Qualität. Diese ist bei Herbart nicht aus dem Realen und durch dasselbe gesetzt, sondern nur ihm als Attribut von uns beigelegt. Es ist somit dieses wieder nur Folge unserer Thätigkeit, nicht die des Realen. Ebenso verhält es sich mit den weiteren Bestimmungen des Realen; die Seele ist an sich kein vorstellungsfähiges Wesen und keine Ichheit, sondern wird es erst beim wirklichen Vorstellen, und Ich wird sie, sagt Herbart, wenn die Zusammenfassung der einzelnen sich verdunkelnden Vorstellungen in Ein Vorstellen entsteht. „So entsteht, sagt er weiter, allmälig ein vorstellendes Subject, welchem die Vorstellung, vollends das Reale vorzustellen, wieder zum Gegenstand einer höhern Vorstellung zu werden, versagt ist, nämlich der absolute Act des Aufspringens zur Reflexion auf sich selbst. Solche Wunder haben wir anzunehmen uns vielseitig untersagt, um statt dessen den Weg einer ächten Naturerklärung einzuschlagen.“ „Nachdem wir, heißt es weiter, Subject und Object (die äußere Empfindung) haben, wollen wir das Ich suchen. Erst allmälig aus dem Zusammenfassen unsres Leibes als Einen sondern wir uns von den übrigen Wesen, fassen uns selber als Eins, als Subject, einem wechselnden Objectiven gegenüber und gelangen endlich zum Ich als erster Person: erst ganz zuletzt zum Ich als dem allgemeinen Prädicat des Selbstbewußtseyns, wie es die Wissenschaft kennt und zur Grundeigenschaft der Seele macht.“

Dieses ist die Erklärung, wie für uns auf diesem phänomenologischen, analytischen Weg das Ich entsteht und welcher ohne Weiteres für den ontologischen, den Weg der Sache an

und für sich gehalten wird. So geht man aus von den einfachen Elementen, setzt sie ohne alle wirkliche Bestimmungen an sich, ohne alle Beziehungen auf einander, dann betrachtet man sie zusammen und bringt einen Zusammenhang aus dieser Zusammensetzung hervor. So entsteht also aus den Theilen nicht sowohl eine Einheit, als vielmehr nur ihre Beziehung durch uns oder ihre Zusammenfassung durch uns, und dieses ist ihre Zusammensetzung. Dem Aristoteles galt als Grundsatz: das Ganze ist vor den Theilen. Ebenso unterscheidet derselbe den Weg der Sache von dem, wie wir sie allmälig erkennen, den Weg, wie sie für uns entsteht von dem, wie sie an sich selbst entsteht. Herbart hat auch seinen Realen nur Attribute der Erkenntniß, nicht des Inhalts derselben beigelegt. Der subjective Erkenntnißgrund wird für den Sachgrund gehalten und die Erklärung durch jenen für ächte Naturerklärung und die Naturerklärung durch den Sachgrund für eine subjective ausgegeben.

Allein Herbart will überall vom Gegebenen ausgehen und sich an das Gegebene halten, und damit den Idealismus beseitigen und seinen Realismus, seine Naturerklärung begründen. Deshalb ist ihm auch die Welt gegeben und er will nur zur Erklärung ihrer Thatsachen die Mittel und Wege, die Principien suchen, welche dieselben mit Beseitigung ihrer Widersprüche im populären Bewußtseyn, dem praktischen Leben und den einzelnen Wissenschaften, zu erklären im Stande seyn sollen. Er schließt überall von dem vorhandenen Schein und Scheinwissen auf ein Seyn als der Wahrheit und will durch die Erkenntniß dieser jene beseitigen. Und so kommt er auch auf seine Grundprincipien oder auf die Anwendung derselben. Er verzichtet auf die von dem Idealismus angemaßten Begründungsversuche einer speculativen Theologie, Kosmologie und Pneumatologie, er verzichtet auf die theoretische Erkenntniß des Uebersinnlichen überhaupt und weist die Begründung der Realität desselben in die praktische Philosophie. Er will überall sich an das Thatsächliche halten und den Boden desselben nicht verlassen und so besonnen, kritisch, erfahrungsmäßig verfahren, — lauter wichtige, berechtigte Grund-

sätze gegen die Verstiegenheit und Ueberstürzung des Idealismus der Zeit. Gegen die Bodenlosigkeit desselben will Herbart einen festen Boden in der Erfahrung und wieder Festigkeit durch ihn in seinem Realismus suchen. Hierin liegt die Berechtigung und epochemachende Bedeutung dieses auch sonst durch positive Verdienste, die nicht unterschätzt werden sollen, sich auszeichnenden Systems.

Allein gerade die Art und Weise, wie sich Herbart zu dem Inhalt und der Form, die er gegeben im populären Bewußtseyn vorfindet, verhält, wie er sie durch seine Philosophie umzuwandeln und zu begründen sucht, ruft die gegründetsten Bedenken gegen ihn hervor, ob er von durch ihn unverfälschten Thatsachen ausgeht, von wahren, unverfälschten Grundsätzen sich leiten läßt in ihrer Auffassung und Berichtigung. Einmal hat das populäre Bewußtseyn keine bloß negative, sondern eine positive Bedeutung für die Philosophie. Diese ist ein Culturzweig, welcher in der Culturgeschichte seinen Boden hat und von ihm ihre Aufgabe und auch ihre Mittel zur Lösung überkommt. Das populäre Bewußtseyn ist der Boden, auf welchem diese Culturgeschichte ruht und deren Wesen sich dem Inhalte nach auf die Ideen, und ihrer Form nach auf den Sprachsinn und das praktische Leben gründet. Dieser ist das Thatsächliche, dieses ist das Gegebene, von dem die Philosophie auszugehen hat und welches von ihr Ergänzung fordert. Die Materie, welche hier gegeben ist, beruht auf der sinnlichen und übersinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung, und ihr Inhalt sind die Ideen der Religion, Sittlichkeit, Freiheit, Unsterblichkeit, Gottes u. s. w. Die Form, in welcher dieser Inhalt gegeben ist, ist eine ganz positive und sichere, sich auf den Sprachsinn im praktischen Leben stützende. Die Sprachdefinitionen enthalten den ganzen substanziellen Inhalt jener Materie und sind eine Form, auf welche sich auch die Philosophie stützen, die sie respectiren und die auch als Instanz gegen sie angerufen werden muß. Die Vorstellungen des populären Bewußtseyns enthalten daher an sich keinen Widerspruch, weil sie noch ganz unbefangen und daher den Inhalt in ihrer Form

der Substanz nach, noch unverfälscht durch falsche Reflexion, enthalten und so der Philosophie zur Entwickelung und Ergänzung durch deren eigene Idee, der selbstgewissen Wahrheit überliefern. Diesen Thatsachen hat die Philosophie zu genügen und ihre Forderung zu befriedigen auf ihrem eigenen Standpunkte, der Idee des Wissens und der durch sie erkennbaren und erkannten Wahrheit. Diese hat über alle Wahrheiten des theoretischen und praktischen Lebens sowie über alle Thatsachen desselben durch die Thathandlung und That der Philosophie zu entscheiden.

Wie verhält sich nun Herbart zu dieser Forderung? Er dichtet oder macht Widersprüche, welche das populäre Wissen nicht hat und legt sie ihm bei, verfälscht somit gleich von vornherein das Gegebene und die Thatsache, und setzt an die Stelle jenes widerspruchslosen Wissens ein widerspruchsvolles zur Lösung jener erdichteten Widersprüche. Er nimmt in sich widersprechende Begriffe mit seinen Realen, deren einfachen, zusammenhangslosen Qualitäten und deren Verbindung an. Er zerreißt die Einheit des menschlichen Wesens und macht dasselbe zu einem Widerspruch in sich. So entsteht eine sich selbst widersprechende theoretische und praktische Philosophie, deren erstere das Wissen, deren letztere den Glauben zur Basis hat. Der Begriff Gottes, der Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Erlösung sind jenem populären Bewußtseyn die wichtigsten, gewissesten Thatsachen des Bewußtseyns, welche ihm die Philosophie durch ihre eigene Idee der Wahrheit begründen und somit seine Gewißheit zu ergänzen hat. Statt dieser Ergänzung stellt sich die Herbart'sche Philosophie auf denselben Boden der Thatsachen des Bewußtseyns, um die Idee der Sittlichkeit, Gottes u. s. w. zu begründen.

Enthaltsamkeit und Bescheidenheit, weise Beschränkung wird nur das philosophische Unvermögen und die philosophische Beschränktheit genannt. Die Philosophie erlaubt sich hier eine Verkehrung der Begriffe und Verhältnisse der Dinge, sowie des Sprachgebrauchs und Sprachsinns, mit welchem dieselben bezeichnet sind, gegen welche sich mit Recht das populäre Bewußtseyn auflehnt. Sie muthet diesem zu, daß es seine Begriffe für wider-

spruchsvoll und unwahr und die durch künstliche Reflexion gebildeten, unwahren Begriffe von Gott, Welt, Weltentstehung und Entwickelung als den wahren Sinn jener Begriffe anerkennen, und die Wegerklärung derselben für eine Erklärung ihres Sinnes ansehen soll. Wo das populäre Wissen Einheit, Verbindung, Zusammenhang, Ordnung sieht, wird ihm diese zerrissen und das in ihr Vereinte für unvereinbar erklärt.

Die neue und neuere Philosophie, welche auf den Thatsachen und der Erfahrung des christlichen Bewußtseyns und dessen Culturleben ruht und sie zu Thathandlungen und Thaten der Philosophie zu machen hat, soll sich enthalten, auf die jenen Thatsachen zu Grunde liegenden Ideen und Wahrheiten einzugehen und sie durch diese Ideen zu erklären und so zu ergänzen. Die Probleme des Pantheismus und Theismus, der Ueber- und Innerweltlichkeit Gottes, der Weltschöpfung, der Entstehung des Bösen, der physischen und moralischen Weltordnung und des Zweckes derselben und der Geschichte soll die theoretische Philosophie, welche doch die Idee der Wahrheit zum Inhalt hat, als unerkennbar, unlösbar bei Seite lassen; hier soll weise Selbstbeschränkung geübt werden. In der praktischen Philosophie werden diese Ideen aber auf Treue und Glauben angenommen. Seyd ihr Poeten, so kommandirt die Poesie! seyd ihr Philosophen, so kommandirt die Philosophie!

Der Idealismus wird sich durch solchen Realismus nicht so leicht aus dem Felde schlagen lassen: er kann seine willkührliche Construction für eine ebenso objective Naturerklärung halten, als dieser Realismus, welchem die Realprincipien fehlen und der mit den Thatsachen der Erfahrung willkührlich verfährt. Die Enthaltsamkeit, welche dieser Realismus dem populären Bewußtseyn empfiehlt, wird dieses weit weniger befriedigen als die einseitige Theorie des Idealismus über göttliche und menschliche Dinge. Es ist daher nach den Fundamenten eines Realismus, welcher den Idealismus wahrhaft zu überwinden und einen Realidealismus zu begründen im Stande ist, zu graben die dringendste Aufgabe der Gegenwart. Jede Halbheit, jeder Syncretismus

wiegt uns hier nur in eine falsche Sicherheit und bringt die Philosophie um ihre Macht und Ansehen, um ihren Einfluß auf das Leben und die Wissenschaft. Schelling sagt vom Idealismus, seit den Zeiten des Alterthums habe der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, welche sich mit der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet worden sey. Und doch ist der zu gründende Realismus berufen, eine weit stärkere Macht und einen weit stärkern Einfluß auf Wissenschaft und Leben auszuüben, als der Idealismus bisher ausgeübt hat. Der Idealismus muß nur in seine wahren Grenzen verwiesen werden, aber innerhalb dieser in seiner ganzen Berechtigung als Idealismus der Immanenz zur Geltung kommen, um so den Realismus von seinem Standpunkt aus zu begründen.

Die bisherigen Formen des Idealismus und Realismus in ihrer gegensätzlichen Stellung zu einander sind veraltet. Der dogmatische Idealismus der neuern Philosophie vor Kant, der kritische und transscendentale Kant's, der subjective Fichte's, der objective und absolute Schelling's und Hegel's waren sämmtlich logischer Natur, es war logischer Idealismus. Diesen will Schelling in seiner neuesten Periode zur Voraussetzung und Begründung seines Realismus machen. Allein dieser Idealismus ist kein Idealrealismus. Jener ist nur ein Denken des Seyns als alle Realität, dieser ist ein Erkennen des Seyns, nicht als alle, sondern nur als erkannte Realität und ist deshalb Idealrealismus, welcher einen Realidealismus zu begründen im Stande ist. Schelling's negative Philosophie vermag nur einen einseitigen Realismus, keinen Realidealismus zu begründen. Er nennt ihn daher auch empirischen Rationalismus. Dieses ist der rechte Ausdruck für ihn. Jener logische Idealismus ist Denklehre, der eigentliche Idealismus der Immanenz ist Erkenntnißlehre, welche die Realphilosophie und Metaphysik zu begründen hat. Dieses ist die Stellung, welche der Idealismus im System der Philosophie von nun an einzunehmen hat. Der bisherige Idealismus und der ihm entgegenstehende Realismus haben den gemeinsamen Irrthum, daß sie das Formal- und Erkenntnißprincip

mit dem Seynsprincip verwechseln. Jenes ist Princip der Erkenntnißlehre, dieses Princip der Seynslehre, der Metaphysik, welche durch jenes in der Erkenntnißlehre begründet ist. Dieses sind die Formen des neuern Idealismus und Realismus, welche sich so mit einander vereinigen und damit zum Idealrealismus und Realidealismus werden.

Recensionen.

Das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung oder ihre Bedeutung für die Theologie ꝛc. Von Friedrich Roos, Diakonus in Neuenstadt. Basel, 1863. Bahnmeier's Verlag.

Es hat den Unterz. gefreut, aus der Feder eines unsrer Theologen ein über das höchst wichtige Problem, das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung, sich ausbreitendes Werk hervorgehen zu sehen, und er erkennt bereitwillig an, daß dieses Werk mit vielem Scharfsinn und gründlicher Sachkenntniß geschrieben ist. Um so mehr muß aber der Unterz. bedauern, daß er mit dem Resultat der Untersuchung desselben in wesentlicher Beziehung nicht übereinstimmen kann.

Der Verf. spricht in der vorliegenden Schrift die Ueberzeugung aus, daß, da der Mensch durch Gott erschaffen und der gegenwärtige Zustand des Menschen eine in der menschlichen Natur eingetretene durchgängige Verkehrung sey, die nur durch göttliche Thätigkeit gehoben werden könne, es auch eine göttliche Offenbarung geben müsse, in welcher das höchste Wesen, als zunächst außer und über dem Menschen stehend, sich selbst kundgebe und mittheile, und zu welcher der Mensch sich in der Hauptsache nur aufnehmend verhalten könne. Alles, worauf sich das höhere Erkennen beziehe, der ganze wesentliche Inhalt, einzelne concrete Thatsachen und Wirkungen, wie allgemeine Principien und Potenzen, unter welche sie zu stellen seyen, müssen durch die göttliche Offenbarung dem Menschen gegeben werden. Und wie hinsichtlich des Inhalts, so sey auch hinsichtlich der Form die

Theologie selbstständig und unabhängig von der Philosophie; die adäquate Form trage die christliche Lehre in sich selbst und brauche sie nicht erst von der Philosophie zu entlehnen. Nur hinsichtlich der Erkenntniß der Welt und ihrer Objecte haben die weltlichen Wissenschaften auch für den Christen eine Berechtigung. Es sey dem menschlichen Denken ein Bedürfniß, einen Zusammenschluß seiner Erkenntnißgebiete in einheitlicher Spitze und durch einheitliche Form zu suchen, was eben in der Philosophie geschehe. Die Glaubenserkenntniß finde zwar durch das philosophische Wissen nicht erst ihre Gewißheit und Vollkommenheit, aber werde doch durch dasselbe bestätigt und dem natürlichen Denken zugänglicher gemacht.

Um nun diese seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Offenbarung zu erweisen, untersucht der Verf. das Wesen beider Gebiete. Er bestreitet hierbei vor allem der theoretischen Philosophie jede selbstständige Erkenntniß des höchsten Princips und stellt sich hier beinahe durchgängig auf den Boden der Kant'schen Kritik. Den kosmologischen Beweis verwirft er, weil das Denken von dem gegebenen Endlichen und Bedingten aus zu dem Begriffe eines von demselben grundverschiedenen Unbedingten nur mittelst eines Sprunges gelangen könne, und weil von der Erfahrung in der Welt aus keine Nöthigung vorhanden sey, irgend einmal anzunehmen, daß irgendwo die innere Bedingtheit und Beschränktheit aufhöre, oder daß etwas innerlich Bedingtes und Beschränktes nicht wieder durch ein anderes Bedingtes und Beschränktes bedingt und beschränkt sey. Allein dieser Einwendung des Verf. können wir nicht zustimmen. Denn ein Bedingtes können wir gar nicht denken ohne es zu unterscheiden von dem, was es nicht ist, einem Nichtbedingten oder Unbedingten. Der Gedanke des Unbedingten entsteht daher nicht mittelst eines Sprunges von dem Denken des Bedingten aus, ist vielmehr mit dem letztern Begriff nothwendig gegeben. Sodann heißt bedingt seyn so viel als abhängig seyn von einem Andern und zwar entweder dem bloßen Zustande oder dem Seyn nach. Selbst bedingte Substanzen

sind nur nothwendig hinsichtlich ihres Seyns von einem Andern abhängig, durch dasselbe gesetzt. Also sind sie nicht selbst Grund ihres Seyns; das Seyn selbst ist ihnen schlechthin ein gegebenes; folglich können sie auch keinem andern Wesen das Seyn selbst geben. Wenn daher gleich die bedingten Substanzen durch andere, selbst bedingte Substanzen bedingt sind, so kann sich diese ihre wechselseitige Bedingtheit doch nur auf ihren Zustand beziehen, und selbst der unendliche Regreß bedingter Ursachen erklärt nie das Seyn einer einzigen Substanz. Das Seyn einer jeden bedingten Substanz, mag sie heute oder vor undenklichen Zeiten an's Tageslicht getreten seyn, erfordert schlechterdings zu seiner Erklärung die schöpferische Wirksamkeit einer solchen Substanz, welche den Grund des Seyns (ihres eigenen und desjenigen aller andern Substanzen) in sich selbst hat, d. i. des Unbedingten. Eben dies, was sich aus einer genauen Analyse der Begriffe ergiebt, bestätigt die exacte Naturforschung, welche auf's bestimmteste erweist, daß nicht ein einziges Kraftwesen, nicht ein einziges Atom durch das Zusammenwirken noch so vieler andrer selbst bedingter, endlicher Kraftwesen je erzeugt wird, daß vielmehr alles Zusammenwirken der Weltsubstanzen, der bedingten Grundwesen stets nur eine Bestimmtheit des Zustandes der Substanzen oder Grundwesen zur Folge hat. Wenn nun das Zusammenwirken aller bestimmten Substanzen nicht einmal das Seyn, das Werden eines einzigen Atoms Sauerstoff erklärt, wie viel weniger kann daraus das Seyn der beseelten oder gar der begeisteten Grundwesen begriffen werden! Der kosmologische Beweis hat daher seine ewige Wahrheit, wenngleich derselbe bisher nicht in der genauen Fassung, die ihm gebührt, aufgestellt worden ist.

Auch den teleologischen Beweis verwirft Roos und gesteht ihm keine objective Giltigkeit zu, und zwar aus den beiden Gründen, einmal, weil die in einer begränzten Welt sich offenbarende Weisheit selbst nur eine begränzte, folglich keine absolut unendliche und vollkommene seyn könne, sodann weil es in der Welt neben dem Zweckmäßigen so vieles Zweckwidrige

gebe. Allein diese Gründe scheinen uns nicht stichhaltig zu seyn. Denn jede Weisheit, auch die göttliche, absolute, muß vielmehr eine sich selbstbegränzende, und kann keine absolut unendliche in dem quantitativen Sinne des Schrankenlosen, Unbegränzten seyn, und zwar weil sie sonst der schöpferische, denkende Grund eines Systems von Ideen, das immer eine in sich geschlossene ideelle Totalität ist, nicht seyn könnte. Sodann, wenn es auch vieles Zweckwidrige neben dem Zweckvollen in der Welt giebt, so fragt es sich: woher stammt die einmal vorhandene Summe des Zweckvollen? Dieses einmal gegebene Zweckvolle muß doch auch einen Grund haben, und dieser Grund kann nur eine denkend schöpferische Macht seyn. Allein es ist überdies das Zweckwidrige in der Welt gegenüber dem unendlichen, zweckvollen Weltorganismus nur etwas Untergeordnetes, und es hat seinen Grund nicht in den von der schöpferischen Causalität selbst gesetzten Principien oder bildenden Kräften der Dinge, denen durchaus eine wundervolle Zweckthätigkeit einwohnt, sondern das Zweckwidrige in den Bildungen entsteht immer nur infolge hemmender, störender, äußerer Einflüsse auf die organisirende Bildungskraft der Substanzen, — Einflüsse, deren zufälliges Einwirken in einer Welt des Endlichen unvermeidlich ist.

Die philosophischen Beweise für das Seyn einer unbedingten, schöpferischen Vernunft stehen also nicht auf so schlechtem Boden, als man heutzutage allgemein glaubt, und wenn unsre positive Theologie mit der skeptischen Philosophie in die Verwerfung dieser Argumente einstimmt, so sehe sie zu, daß nicht ihr eigener Boden unter ihren Füßen wankend werde! Denn ist die Annahme der Gottesidee nichts objectiv Nothwendiges, so ist das Gegentheil derselben, also der Atheismus, vernünftiger Weise möglich und damit der in unsren Tagen weitverbreitete religiöse Indifferentismus das wahre Endergebniß einer voraussetzungslosen Forschung. Freilich will nun der Verf., nachdem er der theoretischen Philosophie alle objective Erkenntniß des höchsten Princips abgesprochen hat, dem Vorgange Kant's folgend der praktischen Philosophie eine solche gewissermaaßen zuerkennen. So-

fern die Forderung des sittlichen Bewußtseyns eine unbedingte sey, — sagt er — führe sie mit Nothwendigkeit auf das Seyn eines absolut höchsten, über dem Ich und der Welt stehenden Princips. Allein, — setzt er alsbald hinzu — obgleich aus dem sittlichen Bewußtseyn dies nothwendig hervorgehe, daß das höchste Princip Wille sey und den ethischen Inhalt habe, so wisse man damit doch nicht, welches dieser Inhalt sey. Die sittliche Willensbestimmung werde von uns nur in unbestimmtem Innewerden aufgenommen; die Bewahrung der rechten Ordnung und Harmonie, welche für das menschliche sittliche Handeln durchweg charakteristisch sey, könne es für das göttliche Wollen nicht in gleichem Maaße seyn, weil dieses in sich ursprünglich keine Schranke habe, die es zu bewahren hätte, und noch viel weniger sey mit dieser Bezeichnung das Wesen des Ethischen in Gott vollständig erschöpft. — Gewiß wird nun Niemand irgendwie eine erschöpfende Erkenntniß des göttlichen Willens dem Menschen vindiciren. Allein es ist doch schon Viel gewonnen, wenn die Philosophie zur Gewißheit davon gelangen kann, daß das höchste Princip Wille ist, und selbst eine, wenigstens relative Erkenntniß des göttlichen Willens auch seinem Inhalte nach ist der Philosophie dann möglich, wenn wir den göttlichen Willen als letzten Grund des Sittlichen in uns seinem Inhalte nach betrachten dürfen, weil wir alsdann mit allem Recht schließen, daß die Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe und all' das Gute, wornach unser Wille streben soll, dem göttlichen Willen selbst gemäß seyen. Und von einem solchen Rückschluß darf uns der von dem Verf. gemachte Einwand, der von der Schrankenlosigkeit des göttlichen Willens hergenommen ist, nicht abhalten. Eine solche Schrankenlosigkeit kann es nicht in Gott geben. Zu ihrer Annahme ist der Verf., wie es scheint, nur infolge einer falschen Vorstellung von dem Unendlichen geführt worden. Ein völlig schrankenloser Wille wäre gar kein vernünftiger Wille, der immer zugleich maaßvoll ist; er könnte schlechterdings keinen Endzweck haben, weil jeder Endzweck etwas nicht mehr zu Negirendes, ein Letztes ist, das gilt, dessen Seyn auch in jeder ferneren Entwicklung zu erhalten ist, während der

schrankenlose Wille alles Gesetzte als ein Bestimmtes, damit Beschränktes sofort auch wieder aufheben müßte.

Wenn ich nun im Bisherigen der Ansicht des Verf. entgegentreten mußte, so erkenne ich dagegen an, daß, was derselbe über die formale Seite der Philosophie, die Logik und ihre Bestimmungen, sagt, sehr viel Treffendes enthält und aller Beachtung werth ist. Namentlich zeigt er ganz treffend, daß die herkömmliche Lehre von den Denkgesetzen durchaus nicht befriedige. Ebenso stimme ich ihm vollkommen bei, wenn er behauptet, daß in dem wahrhaft wissenschaftlich gebildeten Begriffe die Fülle der Realität, die dem Besondern, den Arten des Seyenden einwohnt, nicht fehlen dürfe, sondern in gewisser Weise gesetzt seyn müsse als ein Allgemeines, als eine zwar nicht nach besondern Seiten hin verwirklichte Potenz, aber als die Fähigkeit und Kraft zur Verwirklichung nach allen Seiten hin, als eine Potenz, welche alle diese Seiten dem Wesen nach in sich trägt, welche nicht blos als ihr Nochnichtseyn dieselben als möglich zuläßt, sondern sie positiv in sich hat. Es ist dies dasselbe, was auch ich schon früher in unsrer Zeitschr. (Bd. 24. H. 1. S. 58) hervorgehoben habe, wenn ich dort bemerkte, daß der allgemeine Begriff den allen besondern Arten gemeinsamen Inhalt habe, und der besondre Inhalt, welcher den Arten und ihren Begriffen einwohnt, nur die Entwickelung jenes allgemeinen Inhalts zu unterschiedenen Bestimmtheiten seyn könne. Die Consequenz dieser Auffassung ist m. E. keineswegs die Annahme einer sog. allgemeinen S u b s t a n z mit allgemeiner Qualität, welche in die Mannichfaltigkeit der seyenden Einzeldinge sich entfaltet. Denn wird unter Substanz ein Fürsichseyendes und Fürsichbestehendes verstanden, und kann ein solches nur ein Einzelwesen seyn, so ist durch meine Ansicht die Setzung des Allgemeinen als Substanz oder die Annahme einer sog. allgemeinen Substanz vielmehr ausgeschlossen, weil demzufolge die Substanz das Einzelne ist und dieses das Allgemeine in einer konkreten, andere Besonderheiten ausschließenden Bestimmtheit enthält.

Wohl aber ergiebt sich aus der von Roos entwickelten An-

sicht über das Verhältniß der allgemeinen Begriffe zum Besondern und zum Einzelnen, sowie aus meiner eigenen Auffassung Zweierlei als Consequenz. Erstens nämlich, wenn alles gewordene Besondere, alle Arten und Gattungen der Weltwesen nur die verschiedenen Formen sind, in welchen allgemeine Begriffe zur unterschiedenen Bestimmtheit des Fürsichseyns sich entwickeln, und wenn doch zugleich nicht das Allgemeine selbst, sondern nur das Einzelne Substanz seyn kann: so muß ein denkendes Urwesen oder eine Ursubstanz angenommen werden, welche als intuitiv schöpferische Intelligenz die allgemeinen Begriffe in der Form von Ideen oder von intuitiven und bildenden Begriffen denkt, denkend setzt und ihnen gemäß das gewordene Besondere und Einzelne hervorbringt. Sodann wenn diese allgemeinen Ideen fortwährend dem gewordenen Einzelnen einwohnen, so müssen sie auch in ihnen, jedoch nicht für sich, sondern geeint mit dem individuellen Wesen der gewordenen Substanzen, denen sie als ihre Gattungscharaktere einwohnen, ihre bildende Kraft fortwährend offenbaren. Es ist daher kein Widerspruch mit der übrigen Auffassung der Begriffe, wenn ich das Allgemeine nur in dem Besondern und Einzelnen als reell existirend setze. Das Allgemeine existirt reell immer nur im Einzelnen, uranfänglich in Gott, abgeleiteter Weise in den Weltwesen.

Zugleich erhellt aber, daß auch die Betrachtung der Begriffe auf das höchste Princip führt. Platon hat, wie Roos mit allem Recht bemerkt, zuerst richtig erkannt, daß der Begriff auch die Idee sey; aber Platon erkannte auch, daß die Ideenlehre in der absoluten Idee, in der Idee Gottes wurzele, und in der That können wir, wie gezeigt, die Begriffe gar nicht als die bildenden, innern und allgemeinen Potenzen denken, ohne als ihren letzten Grund den absoluten Geist zu setzen. Somit erhellt auch von hier aus die Befähigung der Philosophie zur positiven Erkenntniß Gottes, dazu, ihren höchsten Abschluß in der absoluten Idee zu gewinnen. Denn wir haben einen sehr reichen Begriff Gottes, wenn wir Gott denken als den unendlichen Geist, der sich selbst anschauend zugleich die Ideen aller

andern Wesen denkt, von ewiger Liebe bewogen den Ideen gemäß die Welt hervorbringt, und dessen Wirksamkeit beständig dahin geht, daß die selbstbewußten Geister auf freie Weise in ihrer ewigen Idee ihr wahres Wesen erfassen und bethätigen. Freilich behauptet Roos, die logische Methode führe nicht zur Erkenntniß des wahren Begriffs als des innern allgemeinen Wesens der Dinge, sondern hierzu sey ein unmittelbares und gewisses Erschauen des Wesentlichen erforderlich, welches er der Offenbarung vindicirt. Allein so gewiß zur ächt philosophischen Begriffsbildung die Anschauung erforderlich ist, und so gewiß nur derjenige, welcher einer wahrhaft denkenden Anschauung oder des intuitiven Denkens fähig ist, aus dem Aeußern auf das Innere zurückschließen, ja schon in jenem das letztere zu erfassen vermag: so gewiß setzt die Begriffsbildung das abstrahirende Denken, die Unterscheidung des Besondern und des ihm Gemeinsamen voraus. Dieses Gemeinsame muß aber in allen Begriffen lebendiger Wesen zugleich das Innerliche und Wesentliche seyn, weil es nicht ein Gemeinsames *neben* dem Besondern, sondern das Identische *in* demselben ist, und weil in den allgemeinen Begriffen zugleich die *Einheiten* der verschiedenen Bestimmungen, die einer Art oder Gattung zukommen, gedacht werden müssen. Die Einheit aller den Racen, Völkern und Geschlechtern der Menschen gemeinsamen Bestimmtheiten z. B. ist das allgemeine und zwar zugleich innere Wesen der Menschheit, weil diese Einheit nicht selbst etwas Aeußerliches seyn kann, sondern über alle Unterschiede übergreifen und sie *in* sich verknüpfen muß. Ebenso enthält der Begriff des Baums nicht bloß dies, daß er Wurzel, Stamm, Aeste u. s. w. hat, sondern zugleich die Einheit dieser Bestimmungen, dasjenige, was aus sich als innerm Centrum alle jene Theile des Baums hervortreibt, mit Einem Wort die Lebenskraft, das Organisationsprincip, welches die innere Wesenheit in den Bäumen selbst ist. Mit Einem Worte: die gründlichen und tiefsinnigen Ausstellungen, welche der Verf. an den gewöhnlichen logischen Lehrvorschriften macht, treffen nicht die *Philosophie selbst*, sondern nur ihre mangel-

hafte, oberflächliche Auffassung, sowie aber auch umgekehrt die ächte, gründliche Philosophie in allen ihren Theilen auf das höchste Princip zurückführt und somit ihre selbstständige Geltung auch in den höchsten Fragen thatsächlich erreicht.

Ein Mißkennen des hohen Werths der Offenbarung ist damit keineswegs gegeben. Wer an eine lebendige Gottheit glaubt, wer die Gottesidee nicht auf eine deistische Weise, also so faßt, als ob Gott der Welt, insbesondere der Menschheit, nachdem er sie geschaffen, ferne bliebe und letztere sich selbst überließe, — ein solcher muß auch die fortwährende, ewige Wirksamkeit Gottes in der Welt, insbesondere im Menschen und damit eine Selbstoffenbarung desselben im menschlichen Geiste annehmen. Allein diese Offenbarung kann eben deswegen nimmermehr, wie eine todte, erstarrte, positive Theologie glaubt, auf eine besondre Zeit, Nation oder einzelne Personen beschränkt, sondern sie muß eine universelle seyn, weil sie im ewigen Wesen Gottes liegt, und ebenso kann sie nicht als eine die menschliche Selbstthätigkeit ausschließende, sondern nur als eine durch die Freiheit des Geistes vermittelte gedacht werden. Darum wird sie nicht nur eine stufenmäßige seyn, nicht nur eine allmälige Entwickelung des religiösen Bewußtseyns zur Folge haben, ja sogar diese Entwickelung bezwecken, indem sie, von dem höchsten Gesichtspunkte aus betrachtet, von welchem aus Lessing sie auffaßte, als göttliche Erziehung des Menschengeschlechts sich darstellt, sondern es ist auch bei all' der Heilswahrheit, welche der in Gott lebende Geist erfahrend erschaut, doch der Irrthum von Seiten des letztern nicht unbedingt ausgeschlossen. Aus diesem Grunde kann ich mit dem Verf. nicht übereinstimmen, wenn er von der Offenbarung behauptet, daß sie bereits den ganzen wesentlichen Inhalt, Einzelnes wie das Allgemeine in der angemessenen Form dem Menschen gebe, und wenn er gegenüber von der Schrift nur ein rein receptives Verhalten des Menschen, insbesondere der Philosophie gelten läßt, somit gegenüber von dem Temporären, Vergänglichen, was auch in ihr sich findet, jede kritische Thätigkeit ausschließt. So ist es

z. B. ganz richtig, was Roos hervorhebt, daß das Alte Testament gleich in seinen ersten Kapiteln mit Klarheit und Schärfe die göttliche freie Ursächlichkeit bei der Entstehung der Welt und die menschliche Verschuldung bei dem Ursprung des menschlich Bösen ausspricht. Aber daraus folgt keineswegs eine buchstäbliche Annahme der ersten Kapitel der Genesis. Nur einem starren Dogmatismus, der sich durch künstliche Umdeutung des eigentlichen Wortsinns zu halten sucht und damit sein Princip des Buchstabenglaubens selbst wieder auf's gräulichste mißhandelt, nicht aber dem denkenden, durch Naturforschung und wahre Philosophie geläuterten Bewußtseyn ist es möglich, auch die Reihenfolge der Schöpfung, wie sie die Genesis erzählt, oder das Reden einer Schlange, das Essen eines Apfels u. dgl. symbolische, von dem Verf. jener Stücke naiv geglaubte Darstellungen als etwas Wirkliches und Thatsächliches zu denken. Die Philosophie darf also zwar die Wahrheit des religiösen Lebens nicht, wie dies eine seichte Art des Philosophirens zu thun pflegt, blos negiren; sie muß dasselbe in seinem tiefsten Grunde zu erkennen streben und seine geschichtliche Entwickelung mit eingehender Liebe verfolgen; sie muß insbesondere das wahrhaft Ewige und Göttliche, das die Stifter der mosaischen und christlichen Religion in ihren Reden und Thaten an's Licht gestellt haben, denkend sich aneignen. Aber es geschieht dies in der Kraft der vollen Freiheit. Der religiöse Trieb strebt selbst dahin, in der Vernunftform seine Vollendung zu erreichen und in ihr sich zu reinigen von den Beimischungen des Unwahren, das seinen Gestaltungen anklebt, so lange er noch überwiegend in der Phantasieform befangen ist und ihr gemäß wirkt.

Dies eben nicht eingesehen zu haben ist der Hauptmangel der Roos'schen Schrift. Roos verwirft die Annahme eines ursprünglichen Innewerdens Gottes im Gefühl und läßt nur das Gewissen als ursprüngliche Perceptionsform des Göttlichen gelten. Damit versetzt er die Religion aus ihrem Centrum heraus in etwas schon Peripherisches, das praktische Element. Allerdings unterliegt Schleiermacher's Fassung des Gefühls als ursprüng-

liches Organ der Religion gegründeten Einwendungen. Allein wir werden bei genauerer psychologischer Analyse zuletzt darauf geführt, daß noch hinter dem Gefühle die subjective Quelle der Religion liegen müsse, und diese können wir nur als den religiösen Trieb bezeichnen. Ein solcher lebt im Menschen auf ursprüngliche Weise, und darin wurzelt die Originalität der Religion, wie ihre Unzerstörbarkeit durch alle Sophistik, vermöge welcher der religiöse Trieb die Geister, welche denselben infolge eines verirrten Denkens lange Zeit in sich und Andern unterdrücken wollten, oft plötzlich übermannt und sie, an ihnen sich gleichsam rächend, zur blinden Unterwerfung unter eine noch unfreie, starr positive Religionsform treibt. Der religiöse Trieb hat aber auch vermöge seiner relativen Selbstständigkeit ein eigenthümliches Leben, und die Entwickelung dieses seines Lebens darzustellen ist eine Hauptaufgabe der Theologie, welche jedoch von dieser solange auch nicht einmal versuchsweise gelöst werden kann, als er selbst noch gar nicht in seiner Eigenheit, Uranfänglichkeit und in seinem Verhältnisse zu den übrigen Seelentrieben und Seelenkräften erkannt ist.

Wirth.

Die Idee des Fortschrittes in der Universalgeschichte. Eine philosophisch-historische Studie von Albert Jansen. Brandenburg, 1863. J. Wiesike. VII u. 218 S. 8.

Der Hr. Verf. will in dieser Schrift „die Hoffnung auf eine beständige Vervollkommnung unseres Geschlechtes und auf einen unendlichen Fortschritt begründen", die sich dagegen erhebenden „Widersprüche zurückweisen", die Bahnen andeuten, auf denen „die Menschheit weiter und weiter vordrang", in „den allgemeinsten Umrissen" die „Mittel bezeichnen, durch welche diese Errungenschaften möglich wurden und durch welche der Einzelne an den Segnungen des Ganzen theilnahm und für dieselben mitwirkte." Er zählt seine Arbeit mit zu den Studien, welche sich zum Endzwecke setzen, „speculativ und historisch die Idee der Menschheit zu ergreifen und in ihrem Werden zu verfolgen,

ihre allgemeinsten Aufgaben aufzusuchen und deren Lösung zu betrachten."

Die Schrift zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten wird die Idee des Fortschrittes, im zweiten die Entwickelung der Menschheit, im dritten der Inbegriff der Mittel und Wege dargestellt, vermittelst welcher der Fortschritt seine Ziele verfolgt. Der erste Abschnitt umfaßt Einleitendes (S. 1—5), Voraussetzung und Aufgabe (S. 5—9), Doctrinen (S. 9—19), Beginn der Untersuchung über den Begriff des Fortschrittes (S. 19—24), falsche Anforderungen an die Geschichte, die Geschichte als Prophetie und als Lehre für das praktische Leben (S. 24—40), weitere Begründung der Idee des Fortschrittes (S. 40—48), Abwehr und Abschluß (S. 48—63), zum Troste (S. 63—67); der zweite Abschnitt Andeutung über die Entwickelung des Menschengeschlechtes zur Einheit in der Geschichte (S. 67 – 73), universelle Bedingungen und Ziele der Gemeinschaft (S. 73—82), universelle Vortheile der Gemeinschaft (S. 82—97), den Organismus der Gemeinschaft (S. 97 – 115); der dritte Abschnitt die Zusammenfassung (S. 115—118), die Sprache (S. 118—125), Religion (S. 125—146), Künste (S. 146—173), Wissenschaften und technische Fertigkeiten (S. 173—183), gegen Rousseau (S. 183—200), die Moral (S. 200—218).

Es ist jetzt häufig Sitte an Kant nur das zu rühmen, was er negativ leistete, während man dabei seine positiven Leistungen übersieht. Kant hat der Wissenschaft des Uebersinnlichen ihre Grenzen bestimmt und diejenigen Wege angedeutet, welche allein dem Glauben einen festen Boden für die menschliche Vernunft verleihen. Viele von den Verirrungen der nachkantischen Philosophie lassen sich darauf zurückführen, daß die Jünger dieser Wissenschaft dasjenige erkennen wollten, was Kant als unerkennbar nachgewiesen und dem Gebiete des sittlichen Vernunftglaubens überlassen hatte, daß sie damit die von Kant dem speculativen Erkennen gezogenen Grenzen überschritten. So sehr man dann Kant's Kritik der reinen Vernunft anerkennt, so sehr

pricht man sich verdammend gegen seine Kritik der praktischen Vernunft aus. Noack in Gießen meint sogar, es sey Kant, der mit vollem Ernste der Ueberzeugung, ja mit Begeisterung dieses Werk schrieb, damit nicht Ernst gewesen. Im Sinne dieser neuern Beurtheilung, wenn auch nicht gerade in Noack's Sinne, spricht sich der Hr. Verf. über Kant's theoretische und praktische Leistungen in der Einleitung zur vorliegenden Schrift aus. Auch bei den „erhabensten Männern" findet er mit Hinweisung auf Kant „eine Seite, vor der unsere Bewunderung und unser Vertrauen aufhört, dagegen unser Mitleid und tragischer Schmerz erregt wird" (S. 6). Diese Seite findet der Hr. Verf. in Kant's Kritik der praktischen Vernunft, in der dort versuchten Entwickelung der Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aus dem Sittengesetze. In der Kritik der reinen Vernunft findet er ihn auf den „reinsten Höhen der Abstraction", in der Kritik der praktischen Vernunft „in dem alten Kerker." Er meint, Kant habe „kaum eine Ahnung davon" gehabt, daß er bei der Entwickelung der Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit „nicht vorwärts, sondern rückwärts eilte." Das Kant'sche: „Du sollst" war „eben nur die nothwendige Folge aller der Vorstellungen vom Wesen Gottes und jüngsten Gerichte, welche ihn seit dem ersten Erlernen des Mosaischen Dekalogs durchdrungen hatten und von denen unbedingt frei zu machen seine Kritik der reinen Vernunft sich bestrebte. Die Metaphysik Kant's beruht auf der vollständigsten Abstraction von allen historischen, gewordenen Mächten, seine Ethik auf der vollständigsten — wenn man will befangensten Hingabe an dieselben" (S. 7). Verlieren wir etwa „das Vertrauen" zu Kant, hört unsere „Bewunderung" desselben auf, fühlen wir uns, nachdem wir durch seine Kritik der reinen Vernunft von den Geistesfesseln emancipirt sind, wieder „in den alten Kerker" eingeschlossen, wenn uns Kant in so treffender Weise auf die Autonomie unsers Willens, auf die Freiheit aufmerksam macht, zu welcher man weder im Thierreiche, noch in der ganzen Natur des Weltalls ein Analogon findet und die den Menschen wesentlich von allen andern Erscheinungen des Universums

unterscheidet? Geht er „rückwärts", wenn er aus dem Sittengesetz heraus, aus der unbedingten Nöthigung des autonomen sittlichen Willens Freiheit, Gott und Unsterblichkeit deducirt? Hat Kant etwa, wie man gewöhnlich meint, diese Ideen in seiner Kritik der reinen Vernunft aufgegeben? Kann die theoretische Vernunft auch nicht über die ihr gezogenen Grenzen der Erfahrungs- oder Sinnenwelt hinaus, so ist sie doch nach Kant ferne davon, das jenseits der sinnlichen Erfahrung liegende Ding an sich bestreiten zu wollen, da schon der äußere Factor, der auf unsere Erkenntnißkräfte wirkt, uns von der Realität eines Dinges an sich überzeugt. Wir haben ja diese äußere Einwirkung nicht gemacht, sie ist uns gegeben, von Außen aufgenöthigt. Ein Anderes ist das Ding an sich erkennen, ein Anderes seine Realität läugnen. Das erste ist nach Kant unmöglich, weil wir nicht über die Grenzen unserer Subjectivität hinaus gelangen können; das zweite zu thun war Kant jeder Zeit weit entfernt. Mochte man die Consequenz des subjectiven Idealismus aus seinem Systeme ziehen, er selbst war kein subjectiver Idealist. Gerade das, was wir hier vom Kant'schen Ding an sich sagten, gilt auch von dessen Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Ein Anderes ist es, diese auf dem Wege einer Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft in ihrer Realität beweisen, ein Anderes, ihre Realität läugnen wollen. So gewiß Kant ehrlich gestand, das Erste nicht ausführen zu können, so gewiß that er auch das Zweite nicht. Waren ihm die drei Ideen in der Kritik der reinen Vernunft auch keine constitutiven Principien für unser Erkennen, so erhalten sie doch schon dort ihren Werth und ihre Bedeutung als regulative Principien für unser Handeln. So ist schon hier der Weg angedeutet, den Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft verfolgte. Wir verlieren dadurch, daß uns Kant im Bewußtseyn seiner moralischen Kraft und innern Selbstbestimmungsfähigkeit über die in der Kritik der reinen Vernunft gezogenen Grenzen hinaushebt, daß er in uns die innere geistige Welt sittlicher Ordnung aufgehen läßt, und uns das durch die sittliche Größe des Menschengeistes wiederzugeben bemüht ist,

was die Erkenntniß nicht gänzlich verworfen, sondern nur in seinem Wesen als der reinen Vernunft unerweisbar hingestellt, zu diesem Philosophen weder unser „Vertrauen“ noch unsere „Bewunderung.“ Im Gegentheil werden wir aus dem „Kerker“ der gewöhnlichen Erfahrung auf die „lichten Höhen“ der transscendentalen Ideen geführt. Kant bedarf daher weder unseres „Mitleids“, noch erregt er unsern „tragischen Schmerz.“ Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind keine „gewordenen, historischen Mächte“; Kant hat sie als ewig in des Menschen Geist begründet nachgewiesen. Seine Hingabe an diese Mächte ist darum auch nicht mit dem Hrn. Verf. die „befangenste“ zu nennen. Was nach dem Hrn. Verf. Kant fehlt, soll „Schopenhauer“ besitzen (?!). „Die Ergänzung, heißt es S. 7, des Königsberger Philosophen blieb Schopenhauer vorbehalten. Er hat das Princip der Ethik, die Freiheit in derselben Weise erforscht, in der Kant das Princip der Metaphysik, die reine Vernunft, untersucht hatte.“ Also wird Schopenhauer deshalb so hoch gestellt, weil er die Thatsache des menschlichen Bewußtseyns, die uns die Welt der übersinnlichen Ideen eröffnet, läugnet? Die grenzenlosen Beschimpfungen der epochemachenden nachkantischen Philosophen, wie Fichte's, Schelling's, Hegel's u. A., können dem pessimistischen Frankfurter Philosophen die Stellung in der neuern Philosophie nicht sichern, die ihm in der vorstehenden Abhandlung zuerkannt wird. „Sehr bedauern, heißt es S. 7, muß es die Wissenschaft und nicht blos der Patriotismus, daß Schopenhauer in seinem eigenen Vaterlande die lautere Huldigung nicht fand, die den Menschen erhebt, und lange Zeit das hingebende Studium vermißte, welches die eigene Arbeit läutert, erweitert und vertieft.“ Sonderbar, daß der Hr. Verf. den Philosophen so hoch stellt, welcher den freien Willen und damit auch folgerichtig den Fortschritt läugnet. Schopenhauer's Hauptverdienst soll darin bestehen, daß er „das Princip der Ethik, die Freiheit erforschte“ und zwar in „derselben Weise“, wie Kant „das Princip der Metaphysik, die reine Vernunft untersucht hatte.“ Schopenhauer's Philosophie besteht aber bekanntlich darin, daß er an die

Stelle des von andern Philosophen mit andern Namen bezeichneten Dinges an sich, wie des Ichs, des Absoluten, der absoluten Idee, den Willen setzte und zwar einen blinden, allem Fortschritte, aller Vorsehung und Weltordnung spottenden Willen an sich als den letzten Grund alles Seyns betrachtet, daß er, während er die Worte der modernen Philosophen für den Urgrund aller Dinge verhöhnt, selbst ein bloßes Wort, den Willen hinstellt, aus dem sich so wenig das Vorhandene erklären läßt, als aus irgend einem andern Worte. Er hat dem Optimismus die barokste und unhaltbarste aller Theorien, den Pessimismus, entgegengestellt, nach welchem die wirkliche Welt unter allen möglichen Welten die schlechteste ist. Er hat gegenüber seinem Ding an sich alle Erscheinungen zu bloßen Vorstellungen in uns machen wollen. Das Höchste ist ihm die Abtödtung und Vernichtung des Willens, die größtmöglichste Passivität, und aus allen seinen Aeußerungen über den Menschen geht die unbegrenzteste Verachtung des Menschengeschlechtes hervor.

Sonderbar ist die Behauptung „der großen inneren Aehnlichkeit" Göthe's und Schopenhauer's (S. 13). Sie läßt sich gewiß damit nicht rechtfertigen, daß bei dem einen „die Poesie, bei dem andern die Philosophie der unmittelbare volle Ausdruck des eigenen Lebens ist." Das sind keine bestimmten, sondern sehr allgemeine und unbestimmt gehaltene Uebereinstimmungsmomente, die sich fast bei allen bedeutenden Dichtern und Philosophen nachweisen lassen. Gerade so verhält es sich noch mit einer andern angeblichen Aehnlichkeit beider. Bei Göthe „schließt sich jedes Regen, Streben und Kämpfen in einer dichterischen Anschauung ab, bei Schopenhauer in einer philosophischen Analyse" (S. 13). Das ist nichts Göthe und Schopenhauer speciell Kennzeichnendes; denn es läßt sich ebensogut auch auf andere Dichter und Philosophen anwenden. Sonst wird keine Aehnlichkeit beider angeführt; sie beschränkt sich also lediglich auf Allgemeines, das auch auf Andere seine Beziehung findet; denn die dritte Aehnlichkeit ist wohl auch eine auf Andere anwendbare, daß bei beiden „jede Production aus dem Ganzen

ist" und „sogleich den gesammten geistigen Lebensorganismus jedes Dritten ergreift". Daß der Herr Verf. Schopenhauer zum Vollender der Kantischen Philosophie macht, ihn neben Kant und Göthe hinstellt, muß befremden, weil in der Schopenhauer'schen Philosophie gerade die Idee bekämpft wird, für welche die vorliegende Schrift in die Schranke tritt, die Idee des Fortschritts geläugnet und aus der Menschheitsgeschichte ein Chaos von Unthaten und Greueln ohne jede höhere Fügung gemacht wird. Darum wendet sich der Herr Verf. auch in dieser Hinsicht wieder einem andern Philosophen, Hegel, zu, welcher in der Weltgeschichte „den Fortschritt von der Gebundenheit des Geistes zu seiner Freiheit predigt" (S. 14). Während dieses bei Hegel anerkannt wird, vermißt man bei ihm „die Fülle ds Materials, die Ruhe und Sicherheit, welche allein eine unbedingte Herrschaft über dasselbe verleiht." Die Idee des Fortschrittes hat bei Hegel nur eine formale „Bedeutung". Der „volle, schöne Strom des Lebens versiegt in öder Trockenheit" (S. 15). Das „Bedeutendste" im Sinne Hegels leistete „A. v. Cieszkowski." Refer. glaubt nicht, daß „die Prolegomena" des letztern „zur Historiosophie" die Ideen des Meisters übertreffen und findet auch in der vorliegenden Schrift nicht mehr „Fülle des Materials, Ruhe und Sicherheit", als sich bei Hegel zeigt.

Auch hinsichtlich der Quelle des Fortschrittes nähert sich der Herr Verf. wieder dem von ihm so hoch gestellten Schopenhauer. Er spricht sich gegen „einen überschwänglichen Idealismus" aus, welcher „den Menschen geradezu als das Product einer persönlichen, freien, erkannten Bildungskraft erscheinen läßt" (S. 26). Er versichert, daß Schopenhauer „in der Darstellung des empirischen und des erworbenen Charakters das so schwierige Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit nach unserer Meinung am besten begriffen und entwickelt hat." Ist auch der Wille an sich frei, so ist nach S. der Wille, der sich in der Person darstellt, gebunden und unfrei. Dieser Wille an sich ist aber nach S. nichts Gutes, nichts zum Bessern fortschreitendes, sondern ein seine Producte chaotisch unter einander

Setzendes, in einem Chaos von Schlechtem Erscheinendes. Wo ist hier eine Quelle für den Fortschritt? Wo ein festes „Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit", da der eigentliche persönliche Charakter in der Erscheinung durchaus gebunden ist? Refer. stimmt eben so wenig der S. 28 ausgesprochenen Ansicht bei, daß „nur der religiöse Genius, der sich an den Ahnungen des Volkes, an seiner Furcht und Hoffnung gesättigt hat, in geheimnißvoller Offenbarung Gestalten zeichnet, die nicht weniger erklärlich und nicht besser begreiflich sind, als die Zukunft selber." Der religiöse Genius steht höher, als die Ahnungen des Volkes; er ist mit dem philosophischen wahlverwandt. Religion, Kunst und Philosophie sind auf dieselbe letzte Quelle und auf dasselbe letzte Object zurückzuführen. Auch den Ahnungen des Volkes kann ein religiöses und oft selbst ein wirklich philosophisches Element zu Grunde liegen. Es kommt darauf an mit welchem Maaßstabe man die Gestalten des religiösen Genius mißt, wenn man sie „unerklärlich" und „nicht besser begreiflich," als Ahnungen einer geschichtlichen Zukunft finden will. Gesteht doch der Herr Verf. schon S. 12 selbst, daß derjenige, welcher von ihm als der Entscheidende nach Kant betrachtet wird, die Wahrheit der von dem Herrn Verf. so hoch gestellten „Idee des Fortschrittes" aufhebt. Diese Läugnung des Fortschrittes durch S. soll nun durch Stellen aus dessen Schriften widerlegt werden. S. 56 heißt es: „Die Geschlechtsliebe, die Größe im Denken und Thun, das Mitleid als die Basis aller Tugenden, die Vorstellungen und Begriffe von diesen Dingen sind es, welche bei Schopenhauer den Menschen aus dem armen engen Ich hinaustreiben;" und S. 57 wird die Stelle aus Schopenhauer angeführt: „Die Schrift dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewußtseyn des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menschlichen Geschlechts und seines Bewußtseyns in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft sie ab und bietet so der unaufhaltsam eilenden Zeit, an deren

Hand die Vergessenheit geht, Trotz" .... „Offenbar war es auch der wirkliche Zweck der steinernen Denkmale, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewußtseyn der Menschheit zur Einheit herzustellen." Diese Stelle ändert aber Schopenhauers Ansicht vom Willen und von der Geschichte nicht; sie zeigt nur, daß S. hier, wie in unzähligen andern Stellen, im Individuum etwas Richtiges und das Wesenhafte nur im Allgemeinen erblickt, eine Ansicht, in welcher er mit dem von ihm sonst so sehr gehaßten und verachteten Hegel übereinstimmt.

Philosophisch beruht die Idee des Fortschrittes nach dem Herren Verf. auf „zwei Momenten." „Das erste ist das Principium individuationis, die Möglichkeit eines unaufhörlichen Andersseyns und eines endlos fortgehenden Andersseynkönnens. Das zweite war das, daß in der größten und wunderbarsten Mannichfaltigkeit der Erscheinungen doch wieder die strengste Einheit herrscht, daß die starrste Nothwendigkeit des Causalnexus nicht allein alle diese Wesen in ihrem Seyn, Thun und Denken zusammenschließt, sondern auch das Bewußtseyn dieser Zusammengehörigkeit über die Schranken des Kosmos und der Zeit hinweg in allen Einzelnen die belebende, treibende, erhaltende, unsterblich machende Kraft ist" (S. 61 und 62). Es ist damit auf zwei Principien aufmerksam gemacht, welche nicht nur etwa die Principien der Geschichte und des Fortschrittes, sondern überhaupt der Natur und aller Dinge sind. So ist durch dieselben für die Idee des Fortschrittes kein besonderes, denselben von dem Bestande der Dinge unterscheidendes Moment gewonnen. Denn das bestehende Ding gehört durch das Gesetz der Einheit der Gattung an und ist nach dem Gesetze der Vielheit ein von der Gattung und anderen Individuen verschiedenes, für sich bestehendes Individuum. Es ist dabei nicht abzusehen, wie man die „Möglichkeit eines unaufhörlichen Andersseyns und eines endlos fortgehenden Andersseynkönnens" unterscheidet.

Die Möglichkeit des Andersseyns ist ja eben das Andersseynkönnen. Das unaufhörliche Andersseyn ist eben das endlos

fortgehende Andersseyn. Aber nicht die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit, nicht die Individuation, sondern das Individuum macht das Bestehende aus; denn das Allgemeine oder die Gattung ist nicht für sich, sondern nur die Abstraction der übereinstimmenden Merkmale der Individuen. Die Zusammengehörigkeit der Individuen ist vorhanden, weil ihre Uebereinstimmung vorhanden ist, auch wenn sie nicht zum Bewußtseyn kommt, und gelangt weitaus bei den meisten Individuen nie zum Bewußtseyn. Die Einheit ist nicht über, hinter, außer, sondern in und mit den Individuen gegeben. Man kann die Vielheit vom Individuum so wenig trennen, als die Einheit; das Individuum ist eine bestimmte oder begränzte Vielheit in der Einheit. Die Individuen können darum nicht „über die Schranke des Raumes und der Zeit hinaus," so wenig, als „das Bewußtseyn ihrer Zusammengehörigkeit"; denn sie gehören eben in Raum nnd Zeit zusammen. Der „große Organismus der einheitlichen Menschheit" ist nur durch die Individuen ein Organismus und ohne dieselben ein blut- und lebenleeres Abstractum. Das „nicht Altern", die Freiheit „von Siechthum" in der Totalität liegt nicht in der Menschheit; sondern in jener, der Menschheit, wie allem Werdenden zu Grunde liegenden, alles zur Entwickelung bringenden Kraft. Die Individuen kommen und vergehen; die Menschheit ist ihre Summe; die Summe des Endlichen ist nicht unendlich. Nicht alles dem Einzelnen Unzählbare ist unendlich. Das Beharrende im Wechsel ist die allen menschlichen, wie allen nicht menschlichen Einzelnheiten zu Grunde liegende Kraft. Die Geschichte beweist, daß die Wirksamkeit vom Individuum ausgeht und daß ohne dieses von einem Entwickelungsstrome des Ganzen keine Rede seyn kann. Die Individuen sind die Ausgangs- und Zielpunkte. Individuelle Genien, die vor allen andern durch ihre individuelle Größe hervorragen, wirken auf die große Masse der Individuen und bedingen den Geist ihrer Zeit, so berühmte Religionsstifter und Religionsverbesserer, große Künstler, Denker, Staatsmänner, Feldherren, Fürsten. Der Geist, welcher im Ganzen als Erfolg ihrer Wirksamkeit erscheint, findet

eine neue Richtung und neue Ziele durch neue individuelle Größen. Die Menschheit zielt in ihrer Entwickelung allerdings auf eine Einheit in der Gemeinschaft; aber diese Gemeinschaft ist eben die der Individuen, die durch die Gemeinschaft nicht verloren gehen dürfen, sondern erst zum Bewußtseyn ihres eigenen individuellen Seyns und Bestandes gelangen. Nicht der Staat hat die höchste Stufe der Entwickelung erreicht, in welchem das abstracte Allgemeine an sich das Recht hat und das Individuum kein Recht, sondern der Staat, in welchem das Recht aller Individuen in ihrem Zusammenseyn so gewahrt wird, daß kein individuelles Recht das andere verletzt. Je mehr die Freiheit aller Individuen zusammen erhalten wird, um so höher steht der Staat. Nicht die Kirche hat die höchste Stufe erreicht, in welcher in dem Ganzen der Gesellschaft das Recht des Glaubens liegt, sondern jene, in welcher die Freiheit des eigenen Glaubens, der eigenen Ueberzeugung, das Religionsrecht jedes Einzelnen so gewahrt erscheint, daß das Recht der religiösen Ueberzeugung und des religiösen Glaubens des andern dadurch nicht verletzt wird. Nicht derjenige Culturzustand ist der beste, in welchem das abstracte Allgemeine, der Geist des Ganzen der aufgeklärteste ist, sondern jener, in welchem möglichst alle Individuen, deren Summe das Ganze oder Allgemeine bildet, vom Lichte der Bildung und Aufklärung durchdrungen sind. Es ist immer eine schwierige, leicht zu Irrthümern führende Sache, von einem Menschheitsgeiste zu sprechen, welcher von den Menschen abstrahirt. Nur in und mit den Menschen entwickelt sich das, was man Menschheitsgeist nennt.

v. Reichlin-Meldegg.

Johann Gottlieb Fichte im Verhältniß zu Kirche und Staat. Von Adolf Lasson. Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz (Besser'sche Buchhandlung), 1863, London, Williams und Norgate IV und 245 S. gr. 8.

Zu den vielen Fichteschriften vom Jahre 1862 liegt hier ein Nachtrag vor, welcher den großen Philosophen in seinem Verhältnisse zu den positiven Mächten der Kirche und des Staates

darzustellen versucht. Natürlich mußte einer solchen Darstellung die Feststellung allgemeiner Gesichtspunkte vorausgehen. In der Einleitung handelt der Herr Verf. von Fichte's wesentlicher Bedeutung, von seinem Systeme, vom deutschen Idealismus (S. 1—12), geht sodann zu Fichte's Philosophie über, unterscheidet die ursprüngliche und spätere Form seines Systems, weist auf den Begriff und die Methode der Wissenschaftslehre, das Absolute und die Erscheinung, das Soll, die Welt, den Menschen, die Sittlichkeit hin (S. 12—28), knüpft daran das Verhältniß dieses Denkers zur religiösen Weltanschauung und zwar insbesondere die Lehre von der Schöpfung und dem Schöpfer, dem absoluten Denken und dem Immanenten, Gott (S. 28—33). Die Abhandlung selbst zerfällt in zwei Abtheilungen. Die erste untersucht Fichte's Verhältniß zur Kirche (S. 33—167), die zweite dessen Verhältniß zum Staate (S. 167—230).

In der ersten Abtheilung (Verhältniß zur Kirche) werden Fichte's frühere Standpunkte (Deismus, Kritik der Offenbarung, die moralische Weltordnung, Uebergang zu veränderten Anschauungen) und der spätere Standpunkt (Begriff der Religion und zwar Religion und Sittlichkeit, das Christenthum, Primat der Vernunft, Gott als reines Denken, die positive Religion, Stellung zur Aufklärung, die Offenbarung, Sittlichkeit und Genialität, Wunder, die Kirche, das Symbol, der Auctoritätsglaube, Gott, Substanz, Persönlichkeit, Schöpfung, Glauben und Wissen, Annäherung an das religiöse Bewußtseyn, Christus, Lehre Christi, Erlösung, der heilige Geist, Geschichte der Kirche, die letzten Dinge, Rechtfertigungslehre, die heilige Schrift, Heilsordnung, Sünde, Individuum, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit, Religion der Zukunft — Resultate, Stellung zu Lessing und Schleiermacher) unterschieden.

Die zweite Abtheilung (Fichte's Verhältniß zum Staat) behandelt den früheren Standpunkt (Fichte's Werk über die französische Revolution, Unterricht, Handelsstaat, Staat und Freiheit), den späteren Standpunkt (Staat, Freiheit und Gleichheit, Entstehung des Staates, Idealstaat, Demokratie,

öffentliche Meinung, Trennung der Gewalten, Erbmonarchie, das Recht der Revolution), Fichtes Verhältniß zu den politischen Fragen seiner Zeit (das Zeitalter, die Nationalität, die Deutschen, die Franzosen, die französische Revolution, Napoleonismus, Krieg für die Freiheit, Einheit Deutschlands, Preußen und Oesterreich), und seine Erziehungslehre (Zwecke der Nationalerziehung, Methode derselben, Gelehrtenbildung, Weltgeschichte, Vernunftreich).

Der Schluß (S. 230—245) gibt die Charakteristik Fichte's (ideales Streben und Verhältniß zur Praxis, politische Gesinnung, sittlichen Charakter, Styl, wissenschaftliche Bedeutung).

Der Herr Verf. unterscheidet in der Einleitung das sachliche und das persönliche Element in den Systemen eines Denkers. Jenes findet er in „der vollbrachten Förderung der wissenschaftlichen Probleme,“ dieses „in der Eigenthümlichkeit des Menschen der diese Förderung vollbringt.“ Er nennt das persönliche Element die Denkweise der Philosophen. Er erkennt diese Denkweise in den „ethischen Motiven, die dem Denker lebendig waren.“ Nur, wo „Persönlichkeit und Natur, heißt es S. 1, zusammenstimmen, erfolgt die große, durchschlagende Leistung.“ Die ethischen Motive lassen sich aber nicht anders als aus den Thaten des Geistes erkennen, und auch hier geben wir immer nur eine Außenseite, nicht das innerste Wesen der Persönlichkeit. So wenig die innerste sittliche Gesinnung eines Menschen erkennbar ist, so wenig lassen sich die ethischen Motive an sich erkennen. Die Beziehung zur Leistung gibt das sachliche Element. Ohne die That läßt sich die Gesinnung, ohne das sachliche das persönliche Element nicht erkennen. Auch die vorliegende Schrift zeigt daher die Unerkennbarkeit des persönlichen Elementes ohne das sachliche, des Geistes an sich ohne seine Thaten, die schriftstellerischen Leistungen, die Lehrwirksamkeit, den Zusammenhang im äußern Leben mit dem großen Ganzen des Volkes. Der Herr Verf. will nämlich in der vorliegenden Schrift die „ethischen Motive“ darstellen, welche unsern Philosophen „zu seiner Behandlung der Wissenschaft trieben“ (S. 3). Er sucht

zur Erkenntniß derselben durch eine „übersichtliche Darstellung der Hauptgrundsätze“ des Fichte'schen Systemes zu gelangen und will Fichte's „theoretisches Verhalten insbesondere zu den geheiligten Mächten der Kirche und des Staates“ zu diesem Zwecke nachweisen. Nicht „die wissenschaftliche Form“ des Systems, sondern die es „beseelende Gesinnung“ soll erkannt werden. Es ist indeß sicher ein gewagter Schluß, über die Gesinnung eines Menschen nach seinen theoretischen Ansichten in der Philosophie abzuurtheilen. Auch solche Denker, welche materialistische, fatalistische und atheistische Systeme aufstellten, deren Philosophie nicht nur mit der Kirche, sondern selbst mit der Religion überhaupt in Conflict kommen, können Männer von einer edeln Gesinnung seyn. Man sieht durch das System des Verstandes nicht in das Herz des Denkers. Noch gewagter aber ist der Schluß, den ethischen Menschen nach dem Maaßstabe seines theoretischen Verhaltens zu den „geheiligten Mächten der Kirche und des Staates“ bestimmen zu wollen. Die Mächte der Kirche und des Staates sind bekanntlich, wie alle Mächte menschlicher Gesellschaften, entstanden und haben sich zu verschiedenen Zeiten aus ganz verschiedenen Bestandtheilen gebildet. In manchen Zeiten lassen sich nur mit Mühe die heiligen oder geheiligten Elemente dieser Verbindungen erkennen; ja es sind diese oft geradezu mit der Bestimmung der menschlichen Natur, mit deren höchsten Zielen im Widerspruch. Kann man solche Mächte dann geheiligt nennen, wenn sie die vernünftige Freiheit, das vernünftige Recht des Menschen geradezu vernichten und zu polizeilichen Bevormundungsanstalten, zur Unterdrückung einer gesetzlich freien Entwickelung im politischen und religiösen Leben herabsinken? Man muß wohl den Staat und die Kirche in der Idee von den historischen Erscheinungen derselben unterscheiden. Man würde den Stab über die edelsten Denker der Nationen brechen müssen, wenn man ihre Gesinnung, ihr ethisches Streben nach dem Verhältnisse zu diesen in ihrer Zeit bestandenen Mächten beurtheilen wollte. Jedenfalls würde in diesem Falle die ethische Gesinnung nur in ihrem negativen Verhalten zu Kirche und Staat ihrer Zeit be-

stehen. Der Conflict mit Staat und Kirche ist nicht an sich unheilig; er wird es nur, wenn diese Mächte wirklich „geheiligt" sind. Dieses können sie aber nur durch sich selbst, d. h. durch ihre eigene Einrichtung seyn, welche, wenn sie „geheiligt" seyn soll, so beschaffen seyn muß, daß sie der Idee, dem vernünftigen Zwecke des Staates und der Kirche gemäß ist. Auch dürfen die Mächte der Kirche und des Staates nicht getrennt werden. Die Kirche ist keine Macht für sich. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," sagt Christus. Sie ist es nur durch den Staat; denn der wahre Staat muß eine Erziehungsanstalt für die politischen, religiösen, wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Elemente seiner Mitglieder zum Ziele möglichst vollendeter Humanität seyn. Die Kirche ist kein Staat im Staate. Sie gründet sich auf innere, religiös-sittliche Ueberzeugungen, nicht auf vom Staat getrennte, für sich bestehende, politische Rechte. Sie ist keine politische Anstalt; sie ist eine religiöse und in dieser kann und darf es kein anderes Princip der Berechtigung, als das der Glaubens- und Gewissensfreiheit geben. Der Verlauf der Behandlung zeigt, daß der Herr Verf. bei seinem Maaßstab zur Beurtheilung des ethischen Menschen sich weniger an die Vernunftidee von Staat und Kirche, die er als gegebene und „geheiligte" Mächte voraussetzt, vielmehr an das Bestehende in den Formen des Staates und der Kirche hält und in der Harmonie mit diesem die größere oder geringere sittliche Vollkommenheit des Denkers erkennen will. Die Unhaltbarkeit dieses Kriteriums beweisen alle Blätter der Geschichte. Die größten Denker und selbst der Stifter des Christenthums unterlagen der rohen Gewalt dieser „geheiligten Mächte." Wenn aber solche historische Mächte auch von dem Herrn Verf. nicht „geheiligte" genannt werden, wer soll beurtheilen, ob diese Mächte in einer bestimmten Zeit geheiligt sind oder nicht? Wer anders, als die Vernunft des Denkers, welche sich auf die Idee des Heiligen bezieht? So macht nicht das Anschließen des Denkers an die Macht des Staates und der Kirche die ethische Gesinnung desselben; sondern

die ethische Gesinnung erst entscheidet über den Werth und die vernünftige Machtstellung dieser Gesellschaften.

Es gibt einen viel zuverlässigeren Werthmesser, annähernd wenigstens die sittliche Gesinnung eines Denkers zu erkennen. Es ist dieses seine vernünftige, sittlich freie That und seine mit solchen Geistesthaten in Harmonie stehende Gesinnung. Ein solches Leben aus einem Gusse stellt sich bei J. G. Fichte am vollendetsten dar. Er steht in der reinsten ungetrübtesten Harmonie mit der Idee des Staates und der Kirche; ganz anders aber stellt sich dieses Verhältniß gegenüber diesen Instituten als historisch verwirklichten Mächten einer bestimmten Zeit dar. Er ist der Held des freien Gedankens und der freien That für die Menschheit und für sein Volk. Er scheut sich nicht vor der bestehenden Macht, wenn sie unvernünftig ist und anstatt ein ethisches Institut zu seyn, das ethische Element im Menschen aufhebt.

Ganz richtig wird auf den Zusammenhang der früheren und späteren Gestalt der Fichte'schen Philosophie hingewiesen, ein Zusammenhang zwischen beiden erkannt, und die oft hart, wie von Hegel, ausgesprochene „Verschlechterung" der späteren Gestalt bekämpft.

Unbegründet dagegen muß es dem Kenner des Fichte'schen Systemes, dessen älteste Form der Wissenschaftslehre sich am meisten durch dialektische Schärfe und durch tief eindringendes Forschen der Gedanken auszeichnet, gewiß erscheinen, wenn die spätere Gestalt der Fichte'schen Philosophie „in einem höheren Sinne als die ursprünglichste" genommen und die „frühere" sogar aus dieser höher gestellten „abgeleitet wird." Wer den Werth seines Systemes nach dessen Verhältniß zu den „geheiligten Mächten des Staates und der Kirche beurtheilt," muß freilich diese Ansicht haben, wiewohl, wenn man die Sache tiefer erfaßt, auch hier Fichte in der späteren Gestalt seiner Philosophie, wenn er auch als Praktiker mehr Berührungspunkte für das Bestehende bietet, der bloßen positiven Auctorität gegenüber in derselben geistesfreien Stellung sich befindet, wie er sie in der ersten Gestalt

seines Systemes hat. Man wird zwar damit einverstanden seyn, daß sich Fichte als Philosoph „nicht für sich allein," sondern nur als einer der Hauptvertreter des deutschen Idealismus „in der Reihe gleichartiger Denker" begreifen läßt (S. 9). Man kann indeß die allgemeine „hohe Grundstimmung" des deutschen Idealismus in vollem Maaße anerkennen, ohne deshalb das Urtheil des Herrn Verf. zu unterschreiben, das er S. 10 über unsere Zeit also fällt: „Man ist entweder zahm geworden und verzweifelt an der Macht des Gedankens, oder frech und leugnet den Geist und Gedanken, indem man das Nichtseyende, das Schlechte, Materielle der endlich-natürlichen Existenz für das allein wahrhaft Seyende ausgiebt und zu seinem Abgott macht." Jede Zeit hat ihre Licht- und Schattenseite; so auch die unsrige. Die Bestrebungen nach Freiheit im schönsten und edelsten Sinne des Wortes fehlen in dieser hier so hart gescholtenen Zeit nicht. Es hat gewiß auch seine gute Seite, daß die Wissenschaft einem einseitigen und unfruchtbaren Idealismus gegenüber bei aller Achtung für die würdigen, edeln Repräsentanten desselben und ihre wissenschaftlichen Leistungen den Weg der Erfahrung einschlägt, daß sie auch in der Philosophie die Errungenschaften der Naturforschung benutzt, daß sie auch in der Natur „die Macht des Gedankens," die Größe „des Geistes" darstellt. Die Philosophie wird, wenn sie die Resultate der Naturwissenschaft vornehm ignorirt oder bei Seite schiebt, zuletzt gänzlich unbeachtet bleiben und alle ihre Wirksamkeit verlieren. Darum will Refer. auch nicht mit dem Herrn Verf. das harte Urtheil über die deutsche Aufklärungsperiode fällen und sie mit dem bloßen Vorwurfe „der Schaalheit der Verstandesreflexion, Seichtigkeit der Aufklärung," „Ideenlosigkeit" abfertigen; eben so wenig will Refer. mit dem Herrn Verf. diese Zeit mit unserer zusammenstellen und in unserer Zeit „unzählige Enkel und Urenkel" jener „seicht aufklärenden, schaal reflectirenden, ideenlosen" Aufklärungsperiode erblicken. Die deutsche Aufklärungsperiode in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unterscheidet sich sehr zu ihrem Vortheile von der gleichzeitigen französischen. Der Herr Verf. spottet über die,

welche Anhänger jener Periode in unserer Zeit sind und heute „das große Wort führen, auch wohl um Fichte zu ehren." Er nennt sie Anhänger des „Nicolaismus". Es muß sich aber doch eine gewisse Uebereinstimmung zwischen jenem „Nicolaismus" und „Fichte" auffinden lassen, wenn unsere Zeit, so verschieden die beiden Persönlichkeiten, Fichte und Nicolai, waren, beiden gegenüber gerecht ist. Nicolai hatte für den höhern Schwung der Vernunft und Phantasie in Dichtkunst und Philosophie keinen Sinn, war durch seine Zeit verwöhnt, in einer einseitigen Anschauung des Verstandesempirismus fest gerannt; aber mit seinem Namen, der übrigens als Kritiker dem Jesuitismus und Obskurantismus entgegen gewiß seine unzweifelhaften Verdienste hat, ist die deutsche Aufklärungsperiode nicht abgethan. Sie ist durch Wolff, dessen Verdienste um die deutsche Philosophie viel zu gering angeschlagen werden, hervorgerufen worden." Wolff war Leibnitzianer, Idealist. Er brachte die fragmentarischen Gedanken Leibnitzens in ein System, er gab der Philosophie eine universale und encyklopädische Bedeutung, er schnitt Unklares und Unvernünftiges aus ihrem Gebiete durch die mathematische Methode ab, er schrieb zusammenhängende größere deutsche philosophische Werke, er hielt an den Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Sinne der Vernunftreligion fest. Wenn auch seine Philosophie nicht in die Tiefe ging, so erhielt die deutsche Aufklärungsperiode, welche ebenfalls die drei transcendentalen Ideen zu ihrem Schiboleth machte, eine schöne Bedeutung durch ihre sittlich-praktische Beziehung auf den Menschen. Wie ganz anders stehen die Schriften edler deutscher Denker, welche dieser Periode angehören, Mendelssohns, Georges, Engels, Abts, Reimarus', Sulzers, Steinbärts u. A. neben den frivolen, alles Höhere negirenden, materialistisch-oberflächlichen Schriften der französischen Aufklärungsperiode da! Man hat sehr Unrecht, wenn man die Anschauung der Vernunftreligion oder des sogenannten „vulgären Rationalismus" so geringschätzend behandelt und sie mit der des Materialismus in eine Schablone verächtlich zusammenwirft. Der „vulgäre Rationalismus" hat auf die Geistesfreiheit des

Volkes selbst unmittelbarer, als die speculative Philosophie abstracter Denker gewirkt und mehr Auswüchse aus dem Gebiete des kirchlich- und politisch-Bestehenden ausgemerzt.

An Fichte's Standpunkt zur Religion wird (S. 32) gerügt: es sey zwar in ihm „die Möglichkeit des religiösen Verhaltens" gegeben, aber „zur Wirklichkeit desselben fehle die religiöse Anerkennung der factisch gegebenen Welt als einer Offenbarung des Geistes, fehle die Anerkennung der Bedingungen des historisch wirklichen Denkens und die Selbstbescheidung der Vernunft auf ihr rechtmäßiges Gebiet." Die Vernunft also soll sich nicht mit Gegenständen des Glaubens beschäftigen; sie soll nicht untersuchen dürfen, inwiefern Gegenstände des Glaubens auch Gegenstände religiöser Ueberzeugung für den Denker werden können. Steht denn etwas um so höher, je mehr es über die Vernunft hinausgeht? Denken können wir nur das, was innerhalb der Grenzen vernünftiger Erkenntniß liegt. Ist es denn für einen Glaubenssatz ein Vorzug, daß man ihn, weil er über die Vernunft hinausgeht, nicht denken kann. Die ethischen Motive eines Denkers liegen in seiner Vernunft, wenn er Philosoph ist (denn die Philosophie hat kein anderes Erkenntnißwerkzeug als das der Vernunft), nicht aber, wie der Herr Verf. will „in der innerlich kräftigen Reaction des christlichen Gedankens gegen die Flachheit der Verstandesaufklärung." Diese christliche „Gedankenreaction" soll das ethische Motiv gegenüber der heiligen Macht der Kirche seyn?

Wir müssen wohl zu allererst nach dem Wesen einer solchen Kirche fragen. Es soll nicht in der katholischen, sondern in der protestantischen Kirche bestehen. Diese aber nimmt die verschiedensten Formen religiöser Ueberzeugung auf evangelischer Grundlage des Urchristenthums in sich auf. Es spricht sich in ihr als Princip die subjective Glaubens- und Ueberzeugungsberechtigung des menschlichen Geistes aus. Denn ist auch die geschichtliche Quelle des N. T. vorhanden, so existirt doch auch als die ursprüngliche Erkenntnißquelle der Philosophie die Vernunft. Sie stellt diese Glaubensfreiheit dem „Glaubensansehn"

der unfehlbar seyn wollenden römischen Kirche, die im Pabst ihre Einheit findet, entgegen. Von den beiden Formen, unter welchen sich der Protestantismus geltend macht, der rationalistischen und der supernaturalistischen, welche das Unzureichende der Menschenvernunft in göttlichen Dingen und die Nothwendigkeit eines unmittelbaren Einschreitens einer göttlichen Offenbarung durch Lehre, Wunder und Weissagung lehrt, ist nur die erste eine wahrhaft protestantische, weil nur diese mit dem einzigen menschlichen Organe der Erkenntniß, der Vernunft, erkannt, weil nur sie das Christlich-Vernünftige von den Schwärmereien menschlicher Einbildungskraft und Glaubensoctroyirung wirklich zu scheiden im Stande ist. Offenbar aber ist gerade der dieser vernünftigen Anschauung entgegengesetzte kirchliche Maaßstab der von dem Herrn Verf. in der Beurtheilung von Fichte's Verhalten zur christlichen Kirche angelegte. Es ist nämlich der Maaßstab des orthodoxen Protestantismus oder der supernaturalistischen Glaubenslehre. Es ist darum kein Wunder, daß, da sich ein solcher Maaßstab auf einen freien Denker, wie Fichte, nicht anwenden läßt, des letztern religiöse Denkweise dem Herrn Verf. eine „in ihrem Ausgangspunkt wie in der Form verfehlte“ ist. Er findet Fichtes Richtung der Verstandesaufklärung gegenüber nicht „dogmatisch,“ höchstens „polemisch“ und „persönlich.“ Natürlich kann beim supernaturalistischen Maaßstabe der Herr Verf. mit Fichtes religiösem Verhalten zur Kirche nicht zufrieden seyn, da dieser im Sinne der Kirche weder eine Persönlichkeit Gottes, noch eine individuelle Unsterblichkeit, noch eine Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Menschen, noch eine christliche Dreieinigkeit, noch eine Erlösung im Sinne der Orthodoxie annimmt. Ist aber die specifische Glaubensfarbe das ethische Motiv eines Denkers? Wir zweifeln sehr. Lessing hat sich vortrefflich darüber in dem erst kürzlich vom ästhetischen Standpunkte so ausgezeichnet von Strauß erklärten Nathan dem Weisen ausgesprochen. Wenn der Herr Verf. solche rationelle Behauptungen Fichte's als unchristlich bezeichnen und nur im Irrationalen als dem Supernaturalen das Heil des Christenthums erkennen will, so hat Fichte das von dem Herrn Verf.

Gerügte mit den ersten und vorzüglichsten Theologen der protestantischen Kirche gemein, so müßte man nur in der Inconsequenz des Protestantismus oder in der Consequenz des römischen Unfehlbarkeitsglaubens den Beurtheilungsmaaßstab der Religiosität eines Denkers suchen. Ein solcher Maaßstab wurde vom Mittelalter aufgestellt, ist aber längst von der Neuzeit beseitigt worden, welche in Luthers, Zwinglis und Calvins Reform nur den Anfang zu jener großen That der Emancipation von Rom erblickt. Fichte stellt sich unter dem Christenthum, welches ihm „das entwickelnde Princip und der eigentliche Charakter der neuern Zeiten ist," (S. 53) etwas ganz Anderes als ein positives Glaubensbekenntniß des Tridentinums, der Magdeburger oder Dortrechter Formel oder auch eines Symbols einer ältern christlichen Kirchenversammlung vor. Er stellt dieses Princip und diesen Charakter der „herrschenden Kirche" gegenüber und nennt es von dieser „größtentheils verkannt" und „verfolgt." In den negativen Resultaten stimmte Fichte's Speculation daher mit den Ergebnissen des protestantischen Rationalismus überein. Man kann Fichte's „Genialität als von Gott gegeben" nicht mit dem „Offenbarungsbegriff" (S. 71) zusammenstellen. Schon seine Ansicht von der positiven Religion als „einer Veranstaltung, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf Andere zur Entwickelung des moralischen Sinnes zu wirken" (S. 75), welche ganz auf Kant'schem Boden steht, ist in keiner Weise supernaturalistisch zu nehmen. Ihm ist das „Symbol" nur „etwas historisch Bedingtes und nur um der Fortentwickelung willen gesetzt." Das Symbol selbst zu lehren ist das „Pfaffenthum." Das „Fortschreiten," die „Erhebung des Symbols ist der Geist des Protestantismus." Der „Protestant geht vom Symbol aus ins Unendliche fort; der Papst geht zu ihm hin als seinem letzten Ziel." Ihm ist „die bestehende Kirche" die zeitliche Ausarbeitung der „wahren." Der sogenannte orthodoxe Protestantismus und Katholicismus stehen nach ihm auf einem „an sich völlig unhaltbaren Grunde" (S. 75—82). Alles das wird an den religiösen Anschauungen Fichte's getadelt, was zu einem Philosophen der Religion gegenüber gehört. Ein

solcher muß ein vorurtheilsloser Denker seyn und nicht in einer außerhalb der möglichen vernünftigen Erkenntniß liegenden Sphäre Stoff für seine Philosophie suchen. Mit Unrecht wird Fichte „die Unfähigkeit vorgeworfen, den Glaubensinhalt als solchen rein in sich aufzunehmen,“ mit Unrecht an ihm der „Widerwille“ gerügt, das Unbegreifliche und Einzige als unbegreiflich und einzig stehen zu lassen“ (S. 112). Mit Unrecht wird an ihm ausgesetzt, daß ihm „das Wunder unter den Händen wegschlüpfe,“ daß nach ihm „die Person Christi, wie manche andere auch, unter den Gesetzen der Entwickelung des Verstandes stehe,“ daß Christus bei ihm nur „die Bedeutung eines Lehrers“ habe, daß er „Strauß’ Cultus des Genius anticipire,“ daß die „Dürftigkeit der Folgezeit“ Jesus zum Ideal machte, daß er sich Christi und Muhammeds Lehre „unter ziemlich gleichen Bedingungen entstanden denke“ (S. 112 und 113). Wer den supernaturalistischen Glaubensmaaßstab bei der Beurtheilung eines philosophischen Denkers anwendet, kann freilich, wie der Herr Verf., über die „größte Seichtigkeit“ in Fichte’s Lehre von Christo klagen, kann einen solchen Vorwurf noch begründeter und in „noch erhöhtem Maaße in dessen Ansicht vom heiligen Geiste“ finden wollen (S. 119). Der supernaturalistische Glaube führt consequent zum römischen Katholicismus. Der Herr Verf. aber hält sich an die evangelische supernaturalistische Orthodoxie. Er findet darum zum Aufbau der dogmatischen Erlösungstheorie das Heil „im gänzlichen sittlichen Unvermögen des Menschen aus eigener Kraft.“ Das ist ihm mit einer „der eigentlichen Grundpunkte aller Religiosität.“ Ihm ist darum Fichte’s Lehre von der „Möglichkeit vollkommener bruchloser Einheit mit Gott und vollendeter Freiheit schon im Diesseits“ eine „ungeheuerliche Behauptung“ (S. 154). Er wirft ihm „Inconsequenz“ und „merkwürdige Abneigung gegen das Jenseits“ vor, spricht von dessen Voreingenommenheit gegen den Verzicht des Christen auf das Diesseits“ (S. 156), und doch soll Fichte nicht unter die „Profanen“ und „Uneingeweihten“ der Kirche gegenüber gehören. Wenn mit Recht darüber geklagt wird, daß die Kirche „allzusehr geneigt sey, alle specula-

tiven Interessen sich fern zu halten" (S. 157), wenn in „dem Christenthum allein" ein „philosophisch begründetes, wissenschaftlich fest gestelltes Dogma" gefunden werden soll, so ist nicht abzusehen, wie unbegreifliche, über die Vernunft hinausgehende oder den Denkgesetzen widersprechende Geheimlehren in das Gebiet solcher Interessen und Dogmen gehören sollen. Hat die Philosophie nichts anderes zu thun, als „die Richtigkeit der schlechten und schwachmüthigen Verstandesreflexion" nachzuweisen, die „Sehnsucht nach dem Irrationalen zu wecken," den „Ort" zu zeigen, wo dieses „zu suchen ist" und die „Lücke, die ohne dasselbe übrig bleibt" (S. 157), so darf man wohl die Frage aufwerfen, ob denn die Philosophie da anzufangen habe, wo die Vernunft aufhöre, ob denn das Unvernünftige oder mit der Vernunft Unerkennbare (denn dieses ist jedenfalls das Irrationale) Gegenstand philosophischen Denkens seyn und werden kann, ob der Philosoph die Vernunft dazu hat, das, was gänzlich außer ihrem Kreise liegt, also von ihr nicht erforscht werden kann, durch sie zu erforschen, ob der Katechismus nicht den Vorzug vor jedem philosophischen Systeme verdient, wenn das Irrationale entscheidet, ob auf solche Art es nicht Aufgabe der Philosophie wird, sich in Unphilosophie umzuwandeln, um ihren Zweck zu erreichen? Kann denn, wie der Herr Verf. will, „die deutsche Speculation" „transcendente Geheimnisse" „aufs Neue begründen" und „in ihr rechtmäßiges Ansehen wieder einsetzen"? Verliert nicht auf solche Weise die Theologie, wie die Philosophie, jene, weil sie erst noch auf die Begründung durch diese warten muß, um wieder in ihre Rechte eingesetzt zu werden, diese, weil sie ihren Stoff aus einem Gebiete erhält, das nur Gegenstand des Glaubens, niemals aber des Wissens werden kann?

Kürzer wird von S. 167 an Fichte's Verhältniß zum Staate dargestellt.

Mag auch Fichte, wie S. 199 angedeutet wird, „in schroffem Gegensatz zu seiner Zeit stehen," mag ihn „das ganze Geschlecht anwidern," so zeugen seine schriftstellerischen Thaten wie seine Lehrwirksamkeit und sein aufopferungsfähiges Leben für die all-

gemeinen Zwecke der Menschheit, daß seine von Vaterlandsliebe, weltbürgerlichem Sinne, Muth und Kraft getragenen Worte seine Zeit aus ihrem Schlafe aufzurütteln strebten und daher immer von einem gewissen Glauben, von einem edeln Vertrauen auf das Höhere und Bessere in der Menschennatur und dem deutschen Volke genährt wurden. Sein Reden für die Monarchie unter gewissen Bedingungen und praktischen Voraussetzungen hebt deshalb seinen philosophischen Grundgedanken von dem ursprünglichen Rechte und der ursprünglichen Gewalt im Volke nicht auf. Seine Erbitterung gegen Schelling (S. 233) wird aus der Schrift dieses Philosophen: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre, welche voll ungerechter Vorwürfe gegen Fichte ist, und aus dem von Fichte Sohn veröffentlichten Briefwechsel Fichte's und Schelling's leicht erklärlich. Immer macht es einem Denker, wie Fichte, Ehre, daß seine „idealen Anforderungen" sich nicht vom „Bestehenden und Vorliegenden" beherrschen, sondern dieses möglichst jenen annähern wollten. Das Urbild des im Menschenwesen begründeten Staates ist es, dessen höchste Zielpunkte Freiheit, Licht und Recht sind, an welches sich der Philosoph zu halten hat. Nach diesem beurtheilt er die politischen Verzerrungen des Tages. Die Idee soll zur Wirklichkeit werden, nicht die Wirklichkeit die Idee modeln, abschwächen oder gar vernichten. Nicht die bestehenden Formen der wirklich vorhandenen Staats- und Kirchenmächte, sondern die in der Vernunft begründeten Urbilder derselben können den Maaßstab zur Beurtheilung der ethischen Motive eines Denkers liefern.

v. Reichlin-Meldegg.

Die einheitliche Ursache aller Kräfteerscheinungen im Universum. Nachgewiesen an den uns bekannten Naturerscheinungen und Gesetzen von W. Pössnecker. München, 1863, Verlag von E. H. Gummi, V und 88 S. gr. 8.

Wenn auch viele Physiker und Naturforscher die Ansicht ausgesprochen haben, daß allen uns bekannten Kräfteerscheinungen,

wie denen der Wärme, des Lichtes, des Schalles, der Elektricität, des Magnetismus, der chemischen Verwandtschaft, der Attraction und Fliehkraft eine und dieselbe einheitliche Ursache zuletzt zu Grunde liegen müsse: so gingen sie doch bis jetzt nicht weiter, als den Zusammenhang dieser Kräfte unter einander zu erforschen und in diesem Zusammenhange allein den Weg zur letzten einheitlichen Ursache dieser Kräfteerscheinungen aufzufinden. Der Herr Verf. bezeichnet in der vorliegenden Schrift es als „das höchste Ziel der Naturwissenschaft,“ „alle Erscheinungen auf die letzte vom menschlichen Geiste noch erfaßbare Ursache zurückzuführen.“ Er will dieses Ziel aufgefunden und die letzte einheitliche Ursache aller Kräfteerscheinungen entdeckt haben. Diese soll, wie er versichert, die Attractions- oder Anziehungskraft seyn. Im Vorworte findet er es „begreiflich, daß man mit dem Aufstellen neuer Hypothesen mißtrauisch ist und deßwegen lieber am Alten hängen bleibt,“ weil er ganz richtig die Frage aufwirft, „wo es denn hinführen sollte, so lange nicht gegründeter Nachweis die Hypothese unterstützte“ (S. III.). Refer. wendet die eigenen, vom Herrn Verf. ausgesprochenen Grundsätze auf die vorliegende Schrift an. Wohin, können wir beim Lesen derselben fragen, soll es führen, wenn diejenigen Hypothesen in der Physik, wie die Theorie von der Wellenbewegung des Lichtäthers, von der Polarisation des Lichtes, vom Magnetismus, Elektricität, welche die optischen, magnetischen, elektrischen Erscheinungen genügend und auf mathematischer Grundlage zu erklären im Stande sind, u. s. w. durch eine neue Hypothese, die Theorie von der einheitlichen Ursache aller Erscheinungen beseitigt werden sollen, während es unmöglich ist, aus dieser Hypothese die Kräfteentwicklungen der Natur auch nur einigermaßen zu erklären? Das Mißtrauen gegen eine solche Hypothese ist darum in jeder Beziehung gerechtfertigt. Der Herr Verf. stellt als die eine letzte Ursache aller Kräfteerscheinungen die Anziehungskraft auf, welche alle Atome der Materie haben. S. 70 sagt er: „Es war und ist nur eine Kraft im Universum thätig, auf welcher die Gesetzmäßigkeit und alle

auf unsere Sinne wirkenden Erscheinungen beruhen, die auf unserer Erde besteht." Es können nämlich, wie er weiter sagt, die verschiedenen Kraftrichtungen durch keine andern Kräfte erzeugt seyn, als durch die überall thätige Anziehungskraft der Weltkörper, und nachdem wir bei allen Kräfteerscheinungen, die wir der Untersuchung unterworfen, „immer nur eine und dieselbe Kraft, die Attraction der Körper unter sich, thätig finden", so darf der Herr Verf., wie er glaubt, wohl die Anziehungskraft als die einheitliche Ursache aller Kräfteerscheinungen aufstellen. Eine Kraft, „die alle andern Kräfte erzeugt" und die „bei allen Kräfteerscheinungen immer nur eine und dieselbe Kraft ist," wäre allerdings die letzte einheitliche Ursache aller Kräfteerscheinungen. Allein der Herr Verf. gelangt zu dieser Behauptung nur durch eine Hypothese. Seine Behauptung ist eine willkürlich angenommene, nicht erweisbare. Er behauptet, daß sich diese eine Kraft als „angesammelte Attractionskraft der Erde", als „freie Anziehungskraft zur Erde," als „freie Anziehungskraft zur Sonne" und als „freie Anziehungskraft zum Monde und den übrigen Weltkörpern" äußere (S. 70). Er will diese seine Behauptung auf dem Wege der Erfahrung an der Entstehung und dem Wesen des Lichtes, an dessen Einfluß auf die Organismen, an der Erhaltung ihrer Lebensthätigkeit und an der Betrachtung der Kräfte im Allgemeinen (S. 1—21), an der Erklärung der Lichterscheinungen, Entstehung der Farben, an dem engen Zusammenhang derselben und der Töne der Musik, in Bezug auf den thierischen Organismus, an den Polarisations- und Interferenz-Erscheinungen, den chemischen Wirkungen des Lichts und den Erscheinungen in der Photographie (S. 21—53), an der Wärme und ihren Wirkungen (S. 53—57), an der Bildung der Weltkörper und unserer Erde, den meteorologischen Erscheinungen (S. 57—73), an der galvanischen Elektricität und ihren Wirkungen (S. 73—83), am Magnetismus und der Erscheinung des Nordlichtes (S. 83—88) nachweisen.

Eine alle Kräfte erzeugende Kraft ist allerdings die letzte Kraft, der letzte Grund aller Kräfte, und eine Kraft, die sich in allen

Kräfteerscheinungen zeigt, ist allerdings eine und dieselbe. Die Frage aber wird immer die seyn, ob diese letzte und eine Kraft die Anziehung ist. Die Anziehung ist nur dann vorhanden, wenn ein Stoff da ist, welcher Anziehung äußert. Das Daseyn- und Vorhandenseyn des Stoffes geht also als das Letzte der Erscheinung desselben, der Anziehung, voraus. Die Daseynskraft des Stoffes bedingt und erzeugt also erst die Anziehung; daher ist die letztere nicht die letzte, sondern eine abhängige Kraft. Der Stoff aber zeigt sich in verschiedenen Körpern. Ohne Trennung oder Unterscheidung ist aber die Verschiedenheit der Körper so unmöglich, als ohne Verbindung von Theilen die Bildung von Körpern möglich wäre. Nur indem bestimmte Stoffe andere Stoffe, die nicht zu ihnen gehören, von sich zurückweisen, ist eine Verschiedenheit der Körper möglich; es gehört also zum Daseyn derselben so gut die Abstoßung, als die Anziehung. Beide bedingen sich wechselseitig und man kann daher keine derselben einseitig zum Prius aller Kräfteerscheinungen machen. Da die Anziehung nicht in der Abstoßung und die Abstoßung nicht in der Anziehung erscheint, so kann keine von beiden die letzte einheitliche Kraft in allen Kräfteerscheinungen seyn. Eine genauere Betrachtung der physikalischen Nachweisungen des Herrn Verf. zeigt, daß seine Theorie die von ihm behandelten Erscheinungen des Lichtes, der Polarisation, der Farben, des Schalles und der Töne, der Wärme, des Magnetismus und der Elektricität nicht zu erklären im Stande ist. Er hebt nämlich in der Entwickelung dieser Erscheinungen diejenigen Thätigkeiten hervor, welche eine Verbindung darstellen, um aus dieser Verbindung auf die Anziehung als Ursache zu schließen, während doch den Verbindungen immer wieder Trennungen gegenüber stehen, welche keine Anziehung, sondern Abstoßung voraussetzen. Denn die Abstoßung ist mit demselben Rechte eine Kraft zu nennen, mit welchem die Anziehung eine Kraft genannt wird. Nicht die Nichtanziehung, eine bloße Negation oder Indifferenz ist die Abstoßung, sondern eine abstoßende Thätigkeit, welche also als eine der anziehenden entgegenwirkende Kraft betrachtet werden muß. Spricht

doch der Herr Verf. selbst von einer „Fliehkraft“ die er nicht „Centrifugalkraft“ benannt wissen will, obgleich außer der Centripetalkraft auch eine Centrifugalkraft unbedingt angenommen werden muß zur Erklärung der Verschiedenheit der Körper und der Bewegung der Himmelskörper im Sonnensysteme. Es giebt nach dem Herrn Verf. keine eigentliche Trennung oder „Abreißung“ „eines Atoms vom andern.“ Alle Atome „hängen immer zusammen und können von den sie umgebenden Atomen“ nicht losgerissen werden (S. 11). Wie kann man aber Vergrößerung, Verkleinerung, Verdünnung und Verdichtung, Verbindung und Trennung denken? Nur, meint der Herr Verf. durch eine Verdünnung oder Verdichtung der Atome selbst, wodurch dann die Lage der sie umgebenden Atome nachgezogen oder fortgeschoben wird. Dieses ist aber bei Atomen, die nicht von einander gerissen werden können, unmöglich. Ueberhaupt erscheint bei einer solchen Theorie die Annahme des Atoms als eine Unmöglichkeit. Nur wenn letzte Bestandtheile vorhanden sind, also einfache untheilbare Körper, oder wenn solche gedacht werden, sind Atome vorhanden oder werden Atome gedacht. Hängen aber alle Atome so zusammen, daß man sie unter keiner Bedingung von einander trennen kann, so ist nur e i n e Materie vorhanden und man hat durchaus keinen Grund, mit dem Herrn Verf. von Atomen zu sprechen. Auch kann man in keiner Weise annehmen, daß Atome sich erweitern oder zusammenziehen, verdünnen oder verdichten. Das Einfache und Untheilbare bleibt einfach und untheilbar und kann seinem Wesen nach nur unveränderlich seyn. Hypothesen, die seither zur Erklärung der wichtigsten Erscheinungen in der Physik der modernen Wissenschaft genügt und zu neuen wichtigen Forschungen geführt haben, werden hier durch neue, unerweisbare, die Erscheinungen nicht erklärende, den Standpunkt verwirrende hypothetische Erklärungen verdrängt und werden darum bei den Männern vom Fache gewiß nicht zur Geltung kommen. Es sollen „alle Kräfterscheinungen im Universum“ auf die „einheitliche Ursache“ der „Anziehung“ zurückgeführt werden. Wenn diese schon bei den

von dem Herrn Verf. aufgezählten physikalischen Erscheinungen nicht genügt, so ist dieses noch um so viel weniger bei den über den elektrischen und galvano-magnetischen Thätigkeiten stehenden Kräfteerscheinungen der Fall, welche der Herr Verf. in vorliegender Schrift gar nicht behandelt hat, wie bei der willkürlichen Bewegung, der eigentlichen Selbst- und Gegenstandsempfindung, dem Denken und Wollen, dem Geiste und der Seele.

Es ist ein längst überwundener Standpunct der Wissenschaft, wenn man sich den Zusammenhang der Welt „mechanisch" vorstellen will. Man kann eine entgegengesetzte dynamische und physische Weltanschauung nicht mit dem Vorwurfe „leerer Worte" abthun, welche letztere auch nicht, wie S. 7 angedeutet werden soll, mit „philosophischen Speculationen" identisch sind.

v. Reichlin-Meldegg.

Materie und Weltseele in dem platonischen Systeme. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde bei der hochlöblichen philosophischen Facultät zu Marburg eingereicht von J. P. Wohlstein aus Nagy Bossany in Ungarn. Marburg. Druck von C. L. Pfeil. 1863. 39 S. 8.

Zu den schwierigsten Gegenständen der Platonischen Naturphilosophie gehören die Begriffsbestimmungen der Materie und der Weltseele. Scheinbar oder auch wirklich sich widersprechende bald mehr mythisch, bald mehr philosophisch zu nehmende Stellen im Timäus haben über diese Begriffe die gelehrten Forscher zu verschiedenen Ansichten geführt. Die Behandlung wird um so schwieriger, als manche Auffassungen dieser Begriffe nicht nur zu sehr abweichenden Ansichten in wichtigen Punkten führen, sondern auch im Widerspruche mit dem Systeme Plato's selbst stehen.

Die vorliegende Abhandlung beschäftigt sich mit diesem Gegenstande, den man als eine philosophische Controversfrage betrachten kann, deren Lösung nach den von ihm handelnden Stellen im Philebus und Timäus als eine außerordentlich schwierige gelten muß. Der Herr Verf., der mit derselben als Inaugural-Dissertation auftritt, beginnt mit der Bestimmung

des Begriffs der Platonischen Materie (S. 1—21) und geht sodann zur Untersuchung des Wesens der Platonischen Weltseele (S. 22—39) über. Es ist dieses für Anfänger in literarischen Arbeiten eine mit vielerlei Schwierigkeiten verbundene Aufgabe, da sie nicht nur die genaueste Kenntniß der Platonischen Philosophie und ihrer Quellen, sondern auch zum richtigen Verständnisse derselben gründliche Sprachkenntnisse voraussetzt. Die zwei Fragen, welche in der Lehre von der Materie aufgeworfen werden müssen, sind: 1) Ist die Materie in dem Platonischen Systeme ein reell existirender Stoff, eine wirkliche Wesenheit oder nicht? und 2) Wenn sie wirklich reell ist, existirt sie von Ewigkeit her oder ist sie in der Zeit entstanden? An diese Fragen wird die Untersuchung des Begriffs der Platonischen Materie in vorstehender Abhandlung geknüpft.

Der Herr Verf. erkennt in der genannten Platonischen Lehre weder theilweise mythische Auffassungen derselben, noch nimmt er, was von Andern geschehen ist, primitive und secundäre Formen an. Er beantwortet die erste Frage dahin, daß die Materie „reelle Existenz hat und außer den Ideen wirklich vorhanden ist" (S. 17). Vorerst wird angenommeu, daß in der Stelle des Timäus 27 D, die einander entgegenstehenden Bestimmungen, das ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον und das γιγνόμενον ἀεὶ, ὂν δὲ οὐδέποτε, das Erste nur durch vernünftige Erkenntniß, das Zweite durch die vernunftlose sinnliche Wahrnehmung als Meinung faßbar, sich auf die beiden Principien der Platonischen Naturphilosophie, auf die Idee und die Materie, beziehen. Das γιγνόμενον ἀεὶ ist ihm also hier nicht das, als was es gegenüber den Ideen aufzufassen ist, die werdende, sich im Entstehen und Vergehen des Einzelnen darstellende Sinnenwelt, die Welt der sinnlichen Erscheinung oder das Sinnliche als Ganzes, wie Zeller sagt, sondern die „Materie, ganz abgelöst von den Ideen, die ihr gegenüberstehen." Die Stelle, auf welche der Herr Verf. weiter hinweist, Tim. 48 E, nach welcher von drei Arten gesprochen wird, der ersten als Vorbild, durch den Verstand erkennbar und immer sich gleich bleibend, der zweiten, als dem

dem Vorbilde Nachgeahmten, das Werden an sich habenden und Sichtbaren, und der dritten, als der Grundlage, der Säugamme alles Werdens," zeigt deutlich, daß nicht das Werden die Materie ist, sondern nur daß die Materie als die Grundlage des Werdens angesehen werden muß. Auch die Stelle Tim. 50 A dient zur Bestätigung, daß das ewig Werdende die sinnliche oder Erscheinungswelt, nicht aber die „von den Ideen gänzlich abgelöste Materie" ist. Denn an dieser Stelle wird von der Materie gesagt, daß sie dasjenige ist, in dem alles Werdende zu entstehen und in das es sich wieder aufzulösen scheint." Es werden an dieser Stelle das Gewordene, das worin es wird, und das, woher dem Gewordenen die Aehnlichkeit stammt, unterschieden. Hier ist also auch die Materie nicht das ewig Werdende, sondern das worin, in welchem etwas zum Werden kommt. - In der Stelle Tim. 52 A f., wo Seyendes, Raum und Werden unterschieden sind, geht offenbar das Seyende auf die Idee, der Raum auf die Materie, das Werden auf die Erscheinungswelt, also nicht auf den von den Ideen „abgelösten Stoff." Das Gewordene und, wie seither gezeigt wurde, Werdende, Sichtbare und Tastbare (Tim. 28 B) ist mithin nicht die von den Ideen abgelöste Materie, sondern die sicht- und greifbare sinnliche Welt. Daß die sinnlich wahrnehmbare Welt nach Plato nicht ewig, daß ihr Werden aus der Verbindung zweier Principien, den Ideen und der qualitätslosen Materie, dem Nichtseyenden oder dem Nichtrealen, hervorgegangen, daß das Nichtseyende an dem Einzelnen und im Ganzen die Materie (das Außereinander oder der Raum), das Seyende die Idee, die sinnliche Erscheinung dagegen das Mittlere, ein Uebergang vom Seyn zum Nichtseyn oder vom Nichtseyn zum Seyn ist, muß nach den Hauptstellen des Timäus und Philebus wohl als unbestreitbar gelten. Der Herr Verf. verwirft die mythische Auffassung der Stellen, in welchen der Stoff als eine chaotisch sich regel- und ordnungslos bewegende, sichtbare Masse von dieser sinnlichen Welt unterschieden wird, und nimmt daher einen solchen wirklich existirenden vorweltlichen sichtbaren und tastbaren, aber chaotischen Urstoff an. Wenn man, wie der

Herr Verf. selbst thut, die Materie mit Plato als den absoluten Gegensatz der Ideen betrachtet, so ist sie ja nicht das Werdende, sondern das Nichtseyende; denn das Werdende ist nicht das Nichtseyende, sondern das, was bald ist, bald nicht ist, was am Seyn und Nichtseyn Antheil hat. Die wirklich vorhandenen Widersprüche lassen sich eben nur durch die an einzelnen Stellen, wie Tim. 30 A sichtbar hervortretende mythische Auffassung, welche Plato auch in der Seelenlehre so vielfach eigen ist, oder durch die Unterscheidung der primären und secundären Materie heben. Das Werden haftet der Materie nicht an, sondern ist erst den Ideen gegenüber vorhanden. Die freilich nicht als erwiesen zu betrachtende Ansicht des Herrn Verf. spricht sich S. 21 am Schlusse seiner Darstellung der Platonischen Lehren von der Materie also aus: die Materie ist „ein nach bestimmten Gesetzen sich verändernbes Wesen, das in jeder Phase der Modifikation das sich ewig gleiche Seyn der Ideen zur Erscheinung bringt."

Im zweiten Abschnitte der Abhandlung, welcher die Weltseele untersucht, wird die Frage vorangestellt: „Was ist das Wesen der Weltseele, was bedeuten die einzelnen Momente, aus denen sie besteht und was die eigenthümliche Art ihrer Zusammensetzung?" Man wird die sogenannte Mischung der Elemente (Tim. 35, A) in keiner andern, als in mythischer Weise von Plato genommen betrachten, und wird kaum im Stande seyn sie buchstäblich nehmen zu können, ohne Plato die barocksten, mit seinen sonstigen in keinen Einklang zu bringenden Ansichten beizulegen. Die Dinge sind nur dadurch Dinge, daß sie an der Idee theilnehmen. Sie nehmen an der Idee und an der Materie theil. Die einheitliche Idee wird mit der sinnlichen Erscheinung verknüpft. Diese Verknüpfung findet durch die Weltseele statt. Dahin ist jene mythische Darstellung auszulegen, daß die Weltseele aus dem untheilbaren und theilbaren Wesen gemischt ist. Die Weltseele ist unkörperlich, wie die Idee, und bezieht sich doch auf das Körperliche, sie steht der Mannichfaltigkeit als das Beharrliche gegenüber und ist doch als Ursache der Bewegung der Körper in den Wechsel verflochten. Das Selbige und Andere,

aus deren Verbindung die Substanz der Weltseele ferner bestehen soll, zeigen sich in der Bewegung der Himmelskörper als Gleichförmigkeit und Wechsel und im Erkennen als Gleichsetzung und Unterscheidung. Die Theilung der Weltseele nach den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems deutet wohl darauf, daß sie alle Zahl und Maaßverhältnisse in sich habe, daß alle Zahlbestimmungen und mit ihnen alle Proportion und Harmonie der Welt von ihr stammen. Bilden doch die Zahlen selbst den Uebergang von der Idee zum Dinge. Immerhin aber ist es gewagt, weil die mythische Stelle von der Weltseele in Platons Timäus 35 A, 35, B—36 D die einzige ist und nur noch im 10. Buche der Gesetze von der Weltseele gesprochen wird, sich dafür an Platos Lehre von den individuellen Seelen zu halten und aus dem Wesen der einzelnen Seele einen Rückschluß auf das Wesen der Weltseele machen zu wollen.

So werden die drei Seelenglieder, wie sie in der individuellen Seele von Plato unterschieden werden, in die Weltseele zurückverlegt. Man geht zu weit, wenn man zu den Wesenheiten der Weltseele die Dreigliederung zählt, da nach Plato gerade auf die Duplicität des Gegensatzes, dessen vermittelnde Verbindung sie bildet, der Ton gelegt wird.

„Lust und Begierde, sagt der Herr Verf., können freilich im Kosmos als Ganzes nicht zur Entwickelung kommen, denn in dem Wesen, welches den ganzen Inhalt des Seyns in sich faßt, außer dem nichts existirt, kann kein Mangel, keine Begierde entstehen, ohne Begierde ist aber keine Lust.“ Auch „diese jedoch sind in der Weltseele vorhanden und kommen nur nicht zur Actualität, weil ihnen das Object fehlt, auf das sie sich richten sollen“ (S. 38). Was nicht zur Actualität kommt und nicht zur Actualität kommen kann, ist nicht vorhanden. Das Mögliche ist nicht wirklich. Wir müssen uns an die Stellen von der Weltseele selbst halten, wenn wir das Wesen derselben nach Plato bestimmen wollen.

Die fleißige Arbeit zeugt von Bekanntschaft mit Plato, den sich auf die Materie und Weltseele beziehenden Stellen aus

seinen Schriften, so wie auch mit den Schriften dieses Philosophen selbst und der bezüglichen gelehrten Literatur, auch vielfach von Combinationsgabe, wenn gleich die durch sie gewonnenen Resultate nicht als genügend angesehen werden können. Die jetzt herrschenden Ansichten über Materie und Weltseele, von denen die Zeller'sche die begründetste ist, werden durch vorliegende Schrift gewiß nicht beseitigt; doch mögen immerhin die in ihr durchgeführten Gedanken, wenn es der Entwickelung auch bisweilen an der nöthigen Klarheit fehlt, zu weiterem Nachdenken über die schwierigen, für das Platonische System so wichtigen Gegenstände anzuregen geeignet seyn.

v. Reichlin-Meldegg.

Ueber den Begriff des Wortes *Φαντασία* bei Aristoteles. Von Dr. J. Freudenthal. Göttingen, Verlag von Adalbert Rente, 1863.

Der Herr Verf. versucht in vorliegender Schrift, aus einzelnen Lehren und Andeutungen in den Schriften des Aristoteles ein Gesammtbild der Lehre dieses Philosophen von der *φαντασία* zu entwerfen.

Zuerst untersucht er den aristotelischen Text, indem er die einzelnen von diesem Gegenstande handelnden Stellen desselben aufzählt und die darüber herrschenden Erklärungen beurtheilt (S. 6—15). Hierauf geht er zur Aufstellung der Bedeutungen des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles über (S. 15—19). Nach der Passivform *φαντάζομαι* „erscheinen, sich zeigen" bedeutet das Wort zunächst „Aussehen, Erscheinung" für den Sinn, besonders für das Auge. Der zweiten Bedeutung nach drückt das Wort der Wirklichkeit gegenüber den „bloßen Schein," das „Trugbild" aus. Endlich wird das Wort als Vorstellung, Einbildung genommen, eben so wohl auf die Thätigkeit der vorstellenden Seele, das Vorstellungsvermögen, als auf das Product dieser Thätigkeit, das Vorstellungsbild, bezogen. Diese letzte doppelte Beziehung gibt dem Worte „eine hohe Wichtigkeit für die Psychologie" (S. 15—19). *Φαντασία* wird dann als Seelen-

thätigkeit näher betrachtet, die physiologische Grundlage derselben erörtert, und daran reihen sich die psychologischen Bestimmungen (S. 19—32).

Jede Sinnesthätigkeit verlangt nach Aristoteles außer einem gewissen Acte von Selbstthätigkeit ein leidendes Verhalten, ein Bewegt- oder Afficirtwerden des Sinnenorganes. Offenbar wäre es zur klaren und deutlichen Entwickelung dieses Gegenstandes zweckmäßiger gewesen, mit der aristotelischen Begriffsbestimmung der Seele zu beginnen, da man erst von dieser zur richtigen Auffassung der Sinnesthätigkeit übergehen kann, und der vorliegende Gegenstand nicht nur sprachlich, sondern auch philosophisch behandelt werden muß. Begriffe des Systems eines Philosophen lassen sich nur im Zusammenhange mit dem ganzen Systeme, also im vorliegenden Falle mit der Seelenlehre des Aristoteles, zum richtigen Verständniß bringen. Nach Aristoteles ist die Seele das Princip des Lebens oder der Lebensgrund in allem Organischen. Dieses Leben nimmt aber in der Erscheinung des Organischen verschiedene Stufen der Entwickelung ein. Die unterste Stufe ist die des Pflanzenlebens. Darum nimmt Aristoteles Pflanzenseelen an, deren Charakter die Ernährung ist. Zur Ernährung gehört auch noch der Charakter der Fortpflanzung. Auf einer höhern Stufe zeigt sich das Thierleben und sein Grund, die Thierseele, mit dem Charakter der Empfindung. Das Merkmal der Empfindung wird durch die Fähigkeit oder Unfähigkeit zu willkürlicher Bewegung unterschieden Die Seele ist auf dieser Stufe als animalisches Lebensprincip die empfindende und bewegende Seele, mit dem beide Thätigkeiten zusammenfassen sollenden Namen ψυχὴ αἰσθητικὴ oder auch als ὀρεκτικὸν bezeichnet. Im Menschen kommt auf der höchsten Stufe der Organismen ein Drittes hinzu, die Vernunft, das Denken (νοῦς).

Man muß demnach von der sinnlichen Seele nach Aristoteles ausgehen, wenn die φαντασία als Seelenthätigkeit richtig bestimmt werden soll. Die Sinnesthätigkeit ist ohne das Bewegt- oder Afficirtwerden des Sinnenorgans, also ohne sein leidendes Verhalten nicht denkbar. Nun aber hört die Affection

mit dem Aufhören der sinnlichen Einwirkung nicht auf, sie dauert noch in ihrer bestimmten Form im Sinnesorgane fort, wenn das Object schon lange aufgehört hat auf das Organ zu wirken. Das empfangende Sinnesorgan ist nicht das Centralorgan, das Herz, sondern das einzelne Sinnesorgan, in welchem je nach der Sonderstellung desselben auch nach dem Aufhören der demselben entsprechenden Reize die Affectionen bleiben. Ueber das Bleiben der Affectionen im Sinnesorgane werden S. 21 drei verschiedene Auffassungen, „als selbstständig in der Geschichte der Philosophie hervorgetreten" genannt. Die Affectionen werden einmal als todte, starre Eindrücke gedacht, die durch die äußere Einwirkung dem Organe mitgetheilt worden sind, indem man sich dabei eine wirklich in das Organ eingeprägte Spur denkt; oder es findet bei der Einwirkung auf das Organ keine räumliche Umgestaltung seiner Theile, sondern eine bloße Qualitätsveränderung statt, oder die Affectionen sind Bewegungen des Organs: nicht die Qualität des Organs wird verändert, keine materielle Spur bleibt in ihm zurück, sondern wenn die äußere Einwirkung aufgehört hat, dauert die durch jene entstandene Bewegung im Organe noch fort. Der Herr Verf. entscheidet sich unter Beurtheilung der bezüglichen Stellen für die letzte Auffassungsart. Die Affectionen können nun weiter wirken, indem sich ihre Bewegung im Organe selbst oder bis zum Centralorgan der Empfindung, dem Herzen, fortpflanzt. Im letztern Falle werden sie zugleich Affectionen des Bewußtseyns. Als Bewegungen sind diese Affectionen immer in uns vorhanden; oft werden sie jedoch durch andere stärkere Bewegungen der Organe, durch wirkliche Wahrnehmungen und durch die Denkthätigkeit gehemmt (S. 25). Wenn die Bewegungen stark genug sind, alle hemmenden Bewegungen zurückzudrängen, oder wenn die Sinne selbst, wie im Schlafe, gänzlich ruhen, kommen sie zur vollen Wirksamkeit und sind also je nach Beschaffenheit der Bedingungen bald bloß möglich, bald wirklich. Wirklich werden die Affectionen, wenn die sie hemmenden Bewegungen zurückweichen. Die Affectionen werden nämlich nach Beseitigung ihrer Hemmung durch das

Blut zum Herzen gebracht und so entsteht in diesem Centralorgan der Empfindung eine zweite Affection. Das Product dieser zweiten Affection ist ein zweites Bild des Objectes, ein „Bild des Wahrnehmungsbildes," welches letztere das erste, das unmittelbare Bild des äußern Objectes ist. Das „durch die wirkliche Affection der nach der Entfernung des Gegenstandes in uns zurückgebliebenen Reize erzeugte zweite Bild ist nach Aristoteles die Vorstellung (φάντασμα) im eigentlichen Sinne und die dieses Bild erzeugende Thätigkeit das Vorstellungsvermögen (φαντασία). Die in unsern Sinnesorganen aufbewahrte, aber noch nicht Vorstellung gewordene, also als Vorstellung immer nur mögliche, aber nicht wirkliche Affection wird von Aristoteles „Bewegung", „Veränderung", „Bestimmtheit", die vom Wahrnehmungsbilde übrig gebliebene Bewegung, ein Rückstand des Wahrnehmungsbildes, eine Spur der Wahrnehmung, als Wirkung φάντασμα genannt. Die Vorstellung entsteht, indem das Object das Sinnesorgan bewegt. Die Bewegung bleibt im Organ als dauernde Affection zurück, wirkt unter günstigen Bedingungen auf das Herz, das Centralorgan, und diese Wirkung im Centralorgan ist die Vorstellung. So ist die φαντασία die von einer wirklichen Wahrnehmung ausgehende Bewegung (κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν γιγνομένη), das φάντασμα ist eine leidentliche Bestimmtheit des Gemeinsinnes durch einen sinnlichen Reiz (πάθος τῆς κοινῆς αἰσθήσεως), das αἴσθημα die Affection des einzelnen Sinnes durch ein äußeres Object (S. 28).

Das Nähere über das Bestehen so vieler Affectionen bei der Masse der Eindrücke und Bewegungen, die vielen Hemmungen der Bewegung und Aufhebungen derselben, ihre Fortführung in den Sinnesorganen und zum Centralorgan, ihr Uebergang ins Bewußtseyn ist von Aristoteles nur in Bildern und Gleichnissen angedeutet und nicht zur klaren Anschauung gekommen. Die Skepsis benutzte diese Fragen gegen den Dogmatismus, die Stoa hat sich mit ihnen beschäftigt, aber sie nicht gelöst.

Neben der physiologischen Betrachtungsweise läuft bei

Aristoteles eine andere, „die metaphysische" her. Nach dieser erscheint die φαντασία nicht als Organ-Bewegung, sondern als Seelenvermögen, gleich dem Ernährung-, Wahrnehmungs- und Denkvermögen (S. 29). Hier erscheint sie als eine durch die allgemeine Entelechie des Körpers (die Seele) erzeugte Entelechie bestimmter Organe, Seelenvermögen. Von ihr gilt also, was von der Wahrnehmung gilt, daß sie weder allein dem Körper, noch allein der Seele zugeschrieben werden kann. Die Vorstellung ist die Bewegung der Seele durch den Körper. Die geistige Auffassung zeigt sich auch darin, daß φαντάσματα neben der Bedeutung sinnlich vermittelter Affectionen auch „verallgemeinerte," sich „den Begriffen nähernde" Vorstellungen bezeichnen (S. 30). Auch die φαντασία αἰσθητικὴ und λογιστικὴ oder βουλευτικὴ wird von Aristoteles unterschieden. Erstere kommt auch den Thieren zu, die zweite lehnt sich an das Ueberlegen, Denken an, sie ist eine Vorstellung, welche durch Einwirkung des Denkens geistiger, verallgemeinert wird. Doch ist solche den Menschen zukommende φαντασία noch lange nicht das Denken oder Ueberlegen selbst und als Vermögen nicht mit dem Denkvermögen zu verwechseln; nicht an sich überlegt die Vorstellungsthätigkeit. Dieß geschieht nur durch ein Einwirken des Denkens auf sie (S. 30 u. 31). Man sieht, daß die physische und psychische Seite des Vorstellungsvermögens dasselbe nicht trennen, sondern ein und dasselbe Seelenvermögen im Auge haben. Solches ist auch ganz dem Systeme der Aristotelischen Weltanschauung gemäß, nach welcher die Materie nicht ohne die Form und die Form nicht ohne die Materie in jedem Einzelnsten seyn kann. Der Stoff ist die Materie, die sich mit dem Stoff verbindende, als Thätigkeit auf organischen Stufen erscheinende Form die Seele. Von der physiologischen und psychologischen Bestimmung des Vorstellungsvermögens und der Vorstellungsthätigkeit geht der Herr Verf. zu den Aeußerungsweisen der letztern über (S. 32—52). Damit das Bild der Vorstellungsthätigkeit wahr sey, d. h. dem Urbilde des wahrgenommenen Gegenstandes entspreche, darf die auf das Centralorgan

wirkende Bewegung nicht mit andern in demselben Organe aufbewahrten Bewegungen vermischt und das Medium dieser Bewegungen, das Blut, nicht zu sehr erregt seyn. Die dabei sich geltend machende Thätigkeit der Seele ist „die reproductive Einbildungskraft." Von der Wahrnehmung unterscheidet sich die wahre Vorstellung nur dadurch, daß sie schwächer ist als jene, wie der Nachhall eines Tons im Ohr schwächer ist als der ursprüngliche Ton. Wenn auch beide verschieden sind, so ist doch die Vorstellung „eine Art von schwacher Wahrnehmung." Nur durch die verschiedene Beziehung unterscheidet sich die wahre Vorstellung von einem Erinnerungsbilde. Auch Gedächtniß und Erinnerung beruhen zuletzt auf dem Fortdauern einer Affection nach dem Verschwinden des äußern Objectes. Begriffe sind als „nicht sinnliche Affectionen" zu betrachten, bleiben nur per accidens in der Erinnerung, d. h. insoferne, als sie von einem im Gedächtnisse aufbewahrten Vorstellungsbild begleitet sind. „In Wahrheit, sagt Aristoteles, „ist an und für sich Object des Gedächtnisses, was Object der Vorstellung ist und nur per accidens (*κατὰ συμβεβηκὸς*), was ohne Vorstellung nicht gedacht wird" (De mem. I, 450). Die Objecte der *φαντασία* und *μνήμη* sind dieselben, in demselben Organe und stammen von demselben Seelenvermögen (S. 33). Ein Phantasiebild ist jedoch in unserm Innern und an und für sich ohne Beziehung zum äußern Objecte. In Erinnerung gebracht, kommt es in Beziehung zum Object. Es entsteht die Frage, wie man sich eines Objectes erinnern könne, das unmittelbar nicht mehr auf unsere Sinne wirkt? (S. 35). Unter zwei Bedingungen wird das Bild der Vorstellung Bild der Erinnerung, durch das Hinzutreten der Beziehung auf das äußere Object und durch das Bewußtseyn der Zeit, in der der Gegenstand von uns früher wahrgenommen wurde. *Μνήμη* wird von Aristoteles in doppelter Beziehung genommen, wodurch scheinbare Widersprüche ausgeglichen werden. Als ἕξις ist *μνήμη* das Gedächtniß, die Dauer der Affectionen „ohne Selbstthätigkeit des Subjects," als

Thätigkeit des Vorstellens dieser Affectionen (ἐνέργεια) Erinnerung.

Der Uebergang von einer Vorstellung zur andern findet nach folgenden Regeln statt, 1) nach dem Aufeinanderfolgen der Erinnerungen in der einer Aufeinanderfolge der ihnen zu Grunde liegenden sinnlichen Eindrücke entsprechenden Weise, 2) nach dem Nahestehen der den Wahrnehmungen zu Grunde liegenden Objecte, 3) nach der Aehnlichkeit, 4) nach der Entgegensetzung derselben. Das hieraus abstrahirte Gesetz der Vergesellschaftung der Vorstellungen ist nicht von Aristoteles. Die neuere Psychologie erklärt die Umbildung der Wahrnehmungselemente in neue Formen der Vorstellung als Wirkung der productiven Einbildungskraft. Aristoteles gibt als Grund dieser Erscheinung die Störungen der in den Sinnesorganen vorhandenen Affectionen, heftige Erschütterung jener Organe und des Blutes an. Die Eindrücke werden auf solche Art verwirrt und umgestaltet, „gerade wie in stark bewegtem Wasser die Bilder, welche sich in ihm abspiegeln, schwankend, gebrochen, verzerrt erscheinen" (S. 41). Auf die vorstellende Thätigkeit wirken Schlaf, Krankheiten, Temperamente, Affecte und Leidenschaften verändernd ein. Auch dadurch entstehen Täuschungen, daß eine unwahre Vorstellung als wirkliche, ein Phantasiegebild als Erinnerungsbild, daß Einbildungen oder Erinnerungen als Wahrnehmungen genommen werden (S. 45). Durch Schwäche und Unklarheit, so wie durch gänzliches Fehlen der Sinneswahrnehmungen werden Täuschungen bewirkt (S. 48). Nirgends zeigt sich die φαντασία mehr als eine die Wirklichkeit umbildende und Täuschungen erweckende Thätigkeit, als im Traume. Der Traum ist kein unmittelbares Product der Sinnesthätigkeit; denn diese ist im Schlafe gehemmt. Eben so wenig wird er durch Denkthätigkeit hervorgerufen. Wir unterscheiden im Traume die Meinungen in ihm von ihm selbst, wenn wir im Traume das Bewußtseyn erhalten, daß wir träumen und unseren Vorstellungen keine Wirklichkeit entspricht. Doch sind auch im Traume andere Seelenthätigkeiten außer der Einbildungskraft, wenn auch untergeordnet, wirksam. Das Traumbild ist eine

aus der Bewegung der Wahrnehmungsbilder im Schlafe entstehende Vorstellung. Man hat auch schwache Sinneswahrnehmungen im Traume, so beim Uebergang vom Schlaf zum wachen Zustande. Aristoteles macht die Bemerkung: „Oft sehen wir im Schlafe ein schwaches Licht, das wir aufwachend deutlich erkennen. Oft hören wir noch schlafend ein leises Geräusch, das wir nach dem Aufwachen als ein lautes Hundegebell vernehmen. Ja es ist vorgekommen, daß Schlafende den Gebrauch ihrer Sinne so weit hatten, daß sie auf Fragen Antworten gaben" (De ins. III, 462).

Der Herr Verf. entwickelt hierauf die Unterschiede zwischen φαντασία und den verwandten Seelenthätigkeiten (S. 52—59). Die φαντασία hat eine Zwischenstellung zwischen Wahrnehmung und Denkthätigkeit. Die Vorstellung afficirt, wie die Wahrnehmung, das Centralorgan der Empfindung. Sie schließt, wie die Wahrnehmung, das eigentliche Merkmal des Begriffs, das Allgemeine, aus. Die Phantasie hat nur Einzelbilder, wie das Wahrnehmungsvermögen. Als Seelenvermögen stimmt das Vorstellungsvermögen mit dem Wahrnehmungsvermögen ein. Nur in der Wirklichkeit (τῷ εἶναι) zeigt sich der Unterschied darin, daß die Wahrnehmung durch die Bewegung eines äußern Objectes, die Vorstellung durch die Bewegung innerer Affectionen entsteht (S. 54). Das Vorstellen ist nicht an die Wahrnehmung gebunden. Bei geschlossenem Auge finden Vorstellungen statt, im Schlafe herrscht ohne die Einwirkung der äußern Objecte oder Wahrnehmungen das Vorstellungsvermögen. Die Wahrnehmung des jedem Sinne specifisch Wahrnehmbaren ist immer wahr; nur die des accidentell und allen Sinnen gemeinsam Wahrnehmbaren kann wahr oder falsch seyn. Die Vorstellung dagegen ist nur in dem Falle wahr, wenn sie auf das dem Sinne specifisch Wahrnehmbare sich bezieht, das Object der Wahrnehmung noch vorhanden ist und deutlich wahrgenommen wird. Sinnliche Wahrnehmung haben alle Thiere, die Phantasie kommt den niederen Arten der Thiere nicht zu (S. 55). Die Vorstellung ist mit der Denkthätigkeit

verwandt. Die Vorstellung entsteht durch innere Reize und kann darum bei ruhender Wahrnehmung stattfinden. Auch das Denken ist eine von unmittelbarer Einwirkung der äußeren Objecte unabhängige Thätigkeit. In der Thätigkeit zeigt sich eine Uebereinstimmung zwischen beiden; nur ist die Thätigkeit der Vorstellung auf der untersten Stufe. Die Unterschiede der φαντασία von νοῦς, ἐπιστήμη und δόξα und der letztern drei Erkenntnißarten unter einander werden entwickelt (S. 56 u. 57).

Aristoteles, wird als Schlußergebniß hervorgehoben, betrachtet die Vorstellungsthätigkeit als „keine geistige Macht," sondern nur als „Function leiblicher Organe." In diesen Organen werden die sinnlichen Affectionen aufbewahrt, „nicht als todte Massen, nicht als starre Spuren der früheren Wahrnehmungsbilder, sondern als Reize, die, wenn sie nicht durch stärkere Bewegungen gehemmt werden, das Centralorgan der Empfindung, das Herz, abermals afficiren und hiemit die Vorstellung erzeugen." Die Vorstellung ist die Grundlage vieler und wichtiger Erscheinungen des Seelenlebens. Die reproductive Einbildung ist die Quelle des Gedächtnisses, der Erinnerung, der Ideenassociation, als productive zeigt sie sich in aufgeregten Zuständen und als Grund des Traumlebens. Doch ist auch die productive Einbildung keine „selbstthätige, schöpferische und rein aus sich wirksame Thätigkeit." Die Vorstellungen auch der productiven Einbildungskraft entspringen aus organischen Zuständen. Die Vorstellung ist Bewegung des Wahrnehmungsbildes und ist von der Wahrnehmung nur nach der Aeußerung getrennt, während beide dasselbe Organ und dasselbe Vermögen haben. Aristoteles würdigt den Einfluß der Vorstellung auf das Seelenleben. Sie bereichert das Gebiet der Wahrnehmungen, ist die Quelle der Sprache, die Vorbedingung des Denkens, sie ist mit Wahrnehmung und Denken die Grundlage des Begehrens und hat die wichtigsten Beziehungen zur Kunst.

Die ganze Auffassungsweise des Verf. vom Vorstellungsgeschäft ist zu materiell. Es darf nicht übersehen werden, daß nach Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung ein Aufnehmen der sinnlichen

Form ohne die Materie, δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης (De anim. II, 12) ist. Der Mechanismus wird durch die unzertrennliche Verbindung der Form und Materie, durch die Seele als Form, das Vorstellungsvermögen als Seelenvermögen, die Vorstellungsthätigkeit als Seelenthätigkeit aufgehoben.

Bezeichnet doch der Herr Verf. ganz richtig als das Princip der ganzen Aristotelischen Psychologie die Beseelung des Leibes „als den Grund aller Thätigkeit der Organe." Nicht die Organe empfinden, sondern die Seele vermittelst ihrer, nicht die Organe stellen vor, sondern die Seele durch dieselben. Auch daß Aristoteles den Ausdruck Vorstellungenen für allgemeine Bilder braucht und daß in der Vorstellung, wie im Denken, sich die Thätigkeit der Seele und nur vermittelnd die des Organs zeigt, läßt sich nicht auf mechanischem Wege erklären.

v. Reichlin-Meldegg.

Dr. F. X. Schmid (aus Schwarzenberg): Entwurf eines Systems der Philosophie auf pneumatologischer Grundlage. Erster Theil: Grundlinien der Erkenntnißlehre. Wien, W. Braumüller, 1863.

Der Verf. erkennt mit uns und der gesammten neueren Philosophie seit Hegel und Herbart an, daß ein Fortschritt und ein neues Leben der philosophischen Forschung nur gewonnen werden kann mit Hülfe einer triftigeren, tiefer begründeten, dem Wesen des menschlichen Geistes entsprechenden Erkenntnißtheorie: denn eben die Erkenntnißtheorie sey die Basis der Philosophie, die erste Grund legende Disciplin. Darum beginnt er die Entwickelung seines neuen Systems mit den vorliegenden Grundlinien einer neuen Erkenntnißlehre, in der er mit Scharfsinn und gründlicher Sachkenntniß die Probleme, um die es sich handelt, zu lösen sucht. Sein Ziel ist ein Wissen um das Wissen zu gewinnen. Er verwahrt sich indeß von vorn herein dagegen als sey es auf „absolute Wissenschaft" abgesehen. Sein Versuch soll vielmehr „die Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit alles menschlichen Wissens gegenüber der prätensiösen absoluten Wissenschaft

halbvergangener Zeit zum Bewußtseyn bringen" (S. 5). Auch will er sein Unternehmen keineswegs als einen völlig neuen, selbständigen, außer allem historischen Zusammenhang stehenden Anfang betrachtet wissen; es soll vielmehr als „ein wirklicher Fortgang des allgemeinen Geistes und eine Reizung seiner Energie sich dadurch ausweisen," daß es von den Arbeiten der jüngsten Vergangenheit sich nicht bloß unterscheidet, sondern auch in organischer Einheit mit denselben sich befindet und um diese Einheit wie um den Unterschied weiß.

Demgemäß sucht der Verf. in einem ersten „negativen Theile" darzuthun, daß „die bisher angewandten Erkenntnißweisen nicht ausreichen, zum Wissen des Wissens zu gelangen, daß sie aber Ansätze und Versuche sind, die wahre Erkenntnißweise zu finden." Der Sensualismus und einseitige Empirismus könne nicht zum Wissen und somit auch nicht zum Wissen des Wissens führen, weil die Sinnlichkeit zwar Bedingung, aber nicht Ursache, Organ aber nicht Prinzip der Erkenntniß sey. Auf Grund der Sinnlichkeit allein könne daher das philosophische Wissen nicht gewonnen werden. Für die Realisirung der Idee des Wissens wie des Guten sey und bleibe sie nur Medium, Unterlage, Substrat. Denn die Sinneswahrnehmung gehe überall nur auf Erscheinungen, also auch auf zufällige Erscheinungen; es fehle ihr schlechthin die allgemeine Nothwendigkeit und die nothwendige Allgemeinheit, die unumgänglichen Erforderniße für die Erkenntniß des Wesens, des Grundes und Zweckes der Dinge. Darum sey auch das Inductionsverfahren zur Erzeugung philosophischer Wissenschaft nicht ausreichend. Denn es stütze sich zwar nicht allein auf die Sinneswahrnehmung, sondern gehe nur von ihr aus um mit Hülfe der Logik über das Einzelne und Zufällige hinaus zum Nothwendigen, Allgemeinen zu gelangen. Allein durch das logische Denken können die Attribute allgemeiner Nothwendigkeit und nothwendiger Allgemeinheit nicht gewonnen werden, weil es „nur ein abgeleitetes und somit bedingtes sey, das Wissen und die es bestimmenden Grundformen und Grundnormen voraussetze."

Denn Nothwendigkeit und Allgemeinheit „liegen ihrerseits in einem Attribute des Geistes, von welchem das logische Denken nichts wisse." — Aber auch der Deductionsschluß reiche nicht aus. Denn nach der „formalen" Seite „setze er allgemeine Formalprincipien voraus, welche die Logik nicht auffinden könne; und doch liege in diesen gerade der logische nervus probandi, in der Nöthigung nämlich, welche durch die dem Denkgeiste immanenten Normen und Formen hervorgebracht werde." Nach der „inhaltlichen" Seite aber setze er wiederum den Begriff überhaupt, das Allgemeine voraus, und dieses werde nur durch Induction gewonnen. Allein die Induction könne zum Allgemeinen, Nothwendigen nicht gelangen, setze vielmehr den Begriff des Allgemeinen schon voraus; und somit ergänzen sich zwar Induction und Deduction, aber nur dadurch, daß eine immer die andere voraussetze und beide gleichermaßen ihre Grundbedingung voraussetzen. Als Organe „philosophischer Erkenntniß" sey mithin der Syllogismus ebenso unzureichend wie der Inductionsschluß. Als nothwendiges Moment „in der thatsächlichen Entwickelung" des menschlichen Wissens und für das „discursive" Denken seyen dagegen beide „von großer Bedeutung"; ja „in organischer Verbindung mit dem Wissen um die Grundgesetze und Grundformen des menschlichen Denkens werde der Syllogismus sogar zum subsidiarischen Organe der Wissenschaft." —

Wider das dem discursiven entgegengesetzte intuitive Denken, wonach „der Geist das Wesen, den Realgrund der Erscheinung schauen sollte" [Schelling's intellectuelle Anschauung], bemerkt der Verf., das Intelligible der Wesen müsse danach entweder a) in ihnen selbst, oder b) im Geiste, oder c) in der letzten Ursache aller Dinge geschaut werden. Allein im ersten Falle (a) sey man wieder an das discursive Denken gewiesen, da die Erscheinungen zu discursiven Operationen nöthigen um die allen gemeinsamen Urqualitäten, welche deren intelligible metaphysische Bestimmtheit ausmachen, zu finden. – Im zweiten Falle (b) müssen die intelligiblen Formen der Wesen in dem Geiste seyn etwa wie das Bild des Mondes im Wasser, und der Geist hätte sich nur

an sich selber zu wenden und sich die in ihm liegenden Begriffe (Ideen) klar und deutlich zu machen, wie dieß Descartes erstrebte. Allein auf diesem Wege werde man auch nicht weiter als Descartes gelangen, der die Feder mit dem Bekenntniß weglegte, daß sich der Geist selber dunkel sey, und wenn er auch wahre Begriffe in sich trage, doch nicht gewiß wisse, daß sie wahr seyen. Also müsse man (c) annehmen, daß der Geist nur in der absoluten Ursache das Wesen der Dinge schaue. In diesem Ergebniß liege die Bedeutung der Intuition. Denn sonach werde durch das Bestreben intuitiv zu erkennen ausgedrückt, daß das discursive Denken zur Erzeugung der philosophischen Wissenschaft unzulänglich sey; durch den Rückgang des Geistes in sich selber werde implicite er als das eigentliche Princip der Erkenntniß anerkannt, und die Flucht in die Transscendenz beweise, daß der Denkgeist nicht eher zu wissen wisse als bis er den unableitbaren Grund alles Abgeleiteten denkend erfaßt habe. Allein „wenn Allgemeinheit und Denknothwendigkeit unerläßliche Attribute der philosophischen Wissenschaft sind, kann die intuitive Erkenntnißweise nicht ausreichen, da sie einmal nicht über einen kleinen Kreis, oft nur den des philosophirenden Geistes, hinausreiche, sodann, weil ohne alle Gedankenvermittelung auftretend, nur Glauben an die eigne Unfehlbarkeit erzeugen kann: würde sie sich auf die Allen gemeinsamen und Alle bindenden Denkgesetze und Denkformen berufen, so hätte sie deren Genesis nachzuweisen und hiermit das Gebiet des vermittelten Erkennens betreten und folgenothwendig sich selber als unmittelbares Erfassen negirt“ (S. 25).

Zuletzt wendet sich der Verf. gegen meine Ansicht, daß es die Philosophie in ihren materialen Ergebnissen zu keinem Wissen im strengen mathematischen Sinne des Worts, sondern nur zu einem „wissenschaftlichen Glauben“ bringe, indem er bemerkt: „Auch der wissenschaftliche Glaube, zu dem wir nach Ulrici's geistreichen Untersuchungen über das menschliche Erkennen genöthigt werden sollen, kann nicht als ausreichend befunden werden, obgleich derselbe in Causalnexus mit dem Causalitätsprincip ge-

bracht, eine höhere Dignität im Entwickelungsprocesse des theoretischen Geistes beanspruchen darf als selbst die intellectuale Intuition." Denn dieser wissenschaftliche Glaube „involvirt ein Verzichten auf eigentliches Wissen und Wissen um das Wissen, also auf alle Metaphysik. Und doch sagt U. selbst, daß wir der Natur unsres Geistes gemäß nicht umhin können täglich und stündlich den Schritt über das Gegebene hinaus zu thun und damit den unsichern Boden der Metaphysik zu berühren. Es muß also doch tief in der Essenz des theoretischen Geistes liegen, daß er nicht eher Ruhe findet bis er um sein Wissen weiß, daß ihn also das Glauben, wenn es auch ein wissenschaftliches ist und mit den ihm immanenten Grundgesetzen des Denkens auf's Innigste zusammenhängt, nicht befriedigt. Der unaufhaltsame Drang des Geistes, der in seiner Natur liegt, den unsichern Boden der Metaphysik zu betreten, giebt wohl Zeugniß, daß der Natur des Geistes eine noch höhere Potenz immanent ist als die des wissenschaftlichen Glaubens" (S. 27 f.).

Der Herr Verf. hat mich ausdrücklich gebeten, auf seine Einwendungen gegen meine Ansicht zu antworten. Und in der That läßt sich ja eine philosophische Schrift nur beurtheilen von irgend einer bestimmten Position aus: wird diese angegriffen, so muß sie entweder vertheidigt oder aufgegeben und eine andre eingenommen werden. — Ich kann nun in den obigen Bemerkungen keine Widerlegung meiner Ansicht finden. Sie ist ja kein Princip oder Motiv, sondern ein Ergebniß. Ich habe nachzuweisen gesucht, daß und warum es die Philosophie bisher zu einem Wissen im strengen mathematischen Sinne des Worts, d. h. zu einem Inhalte den Jeder annehmen müsse, der keinem Streit und Zweifel unterworfen sey weil er sich Jedem auf- oder vordemonstriren lasse, nicht gebracht habe und nicht zu bringen vermöge. Gegen dieß Ergebniß läßt sich ja offenbar nicht einwenden, daß es nicht „ausreichend" sey um zu einem Wissen des Wissens zu gelangen: denn es erklärt ja eben dieß „Gelangen" für unmöglich. Es involvirt auch m. E. keineswegs eine Verzichtleistung auf alle Metaphysik, sondern behauptet

nur, daß alle metaphysische Erkenntniß kein Wissen im strengen Sinn des Worts, sondern nur ein wissenschaftlicher Glaube bisher gewesen sey und bleiben werde. Und mithin liegt auch keineswegs ein Widerspruch mit jenem Ergebniß vor wenn ich zugleich behaupte, daß wir der Natur unseres Geistes gemäß doch nicht umhin können, täglich und stündlich den Schritt über das Gegebene hinaus zu thun und damit den unsichern Boden der Metaphysik zu berühren. Denn die Impulse, die uns dazu nöthigen, müssen ja nicht nothwendig zu einem mathematischen Wissen führen. Ich leugne auch daß nur ein solches Wissen den Geist „befriedige", und daß er daher nicht eher Ruhe finde als bis er zu einem solchen Wissen gelangt sey. Die hohe befriedigende (theologisch ausgedrückt: selig machende) Kraft, die im religiösen Glauben liegt, ist ja eine Thatsache, die sich nicht wohl bestreiten läßt. Warum sollte nicht auch der wissenschaftliche Glaube eine ähnliche Befriedigung gewähren? Gesetzt aber auch, daß das exacte Wissen in höherem Grade befriedigte, und daß der Geist von Natur nach einem solchen Wissen strebte, — was doch immer erst noch zu beweisen wäre, — so läßt sich daraus doch keineswegs folgern, daß der Natur des Geistes diese „höhere Potenz" des Wissens „immanent" sey. Wir streben ja auch von Natur nach reiner ungetrübter Glückseligkeit und sittlicher Vollkommenheit, nach dem höchsten Gut und dem vollendet Schönen; und doch sind diese Begriffe Ideale, die wir nie erreichen und die der Mensch als Mensch offenbar nicht erreichen kann. Ist es mithin nicht vielmehr wahrscheinlich, daß auch die Idee der Wahrheit, der Begriff höchster vollkommener Erkenntniß und Wissenschaft ein solches unerreichbares Ideal sey? Wäre das Gegentheil nicht ein Widerspruch oder doch eine Incongruenz? —

Indeß der Herr Verf. geht in einer besondern Beilage näher auf meine Erkenntnißtheorie ein und sucht zu zeigen, daß jenes Ergebniß, wenigstens in Betreff des Wissens um das Wissen, streng genommen nicht aus ihr folge. Er bemerkt zunächst: gerade darum weil unser Erkenntnißvermögen „ein be-

stimmtes Maaß der Kraft und des Umfangs habe" — wie ich behaupte — könne es durch Vertiefung des Geistes in sich selber ausgemessen und so das höchste Maaß unsres Wissens gefunden werden, was nicht möglich wäre, wenn es ein unbeschränktes (indefinitum) seyn würde; es müsse sich also auf diese Weise ein Wissen um das Wissen erzeugen lassen (S. 119). Soll dieß „Wissen um das Wissen" ein Wissen im strengen mathematischen Sinne des Worts seyn, so ist m. E. nicht wohl einzusehen, wie und warum es sich auf jene Weise „müsse" erzeugen lassen. Denn wenn auch unser Erkenntnißvermögen ein bestimmtes Maaß der Kraft und des Umfangs hat," so folgt ja daraus noch keineswegs, daß sich dieser Umfang auch mit voller mathematischer Sicherheit und Evidenz ausmessen läßt. Und wenn also auch das höchste Maaß unsres Wissens gefunden werden könnte, so folgt keineswegs, daß dieser Fund ein Wissen im mathematischen Sinne seyn oder ergeben müsse. Denn welche Bürgschaft haben wir, daß wir absolut genau und richtig gemessen haben? Wie wollen wir dem Skeptiker, der daran zweifelt, beweisen, daß sich kein Irrthum, kein Fehler eingeschlichen habe? Bisher wenigstens ist es nicht gelungen, jenes Maaß in evidenter, allgemein anerkannter Weise festzustellen; und diese Thatsache spricht sehr entschieden gegen die vom Verf. behauptete Nothwendigkeit, daß sich auf diese Weise ein „Wissen" um das Wissen müsse erzeugen lassen.

„Das höchste Maaß der Selbsterkenntniß, bemerkt der Herr Verf. weiter, ist das höchste Maaß der Erkenntniß überhaupt. Größere Gewißheit und Evidenz als der Geist über sich selber gewinnt, kann er bezüglich anderer Objecte nicht beanspruchen. Wenn es also — wie Ulrici will — kein apriorisches Wissen des Geistes um sich bezüglich seiner Existenz und Organisation giebt, wenn „„nur auf Grund des Zusammenwirkens"" der reellen und ideellen Seite (des äußern Objects und des Erkenntnißvermögens) ein Erkennen und Wissen möglich ist, so muß sich der Geist selber freilich immer dunkel bleiben, weil er sein eigenstes Wesen nur dadurch ergründen kann, daß er selber

Subject und Object der Erkenntniß ist und Anders weder als Object noch als Subject mitwirken darf." Und aus dieser Dunkelheit des Geistes über sich selbst folge dann freilich, daß es, wie ich behaupte, viele Stufen der Erkenntniß „abwärts bis zur völligen Ungewißheit und Unwissenheit und aufwärts bis zur mathematischen Gewißheit und Evidenz" geben werde rc. (S. 119). — Allerdings folgt dieß aus der Dunkelheit oder richtiger aus dem Mangel eines vollkommenen mathematischen Wissens des Geistes um sich selbst. Aber es ist ein Mißverständniß des Verf., wenn er meint, dieser Mangel entspringe — nicht aus der Natur der Sache sondern — aus meiner Theorie bloß darum, weil nach derselben alles Erkennen und Wissen „nur auf Grund des Zusammenwirkens eines äußern Objects mit unserm Erkenntnißvermögen möglich sey." Dieß habe ich nirgend behauptet, und würde es mit dem Verf. entschieden bestreiten. Nicht auf dem Zusammenwirken eines äußern Objects, sondern eines reellen Seyns mit unsrem Erkenntnißvermögen beruht, wie ich zu zeigen gesucht, all unser Erkennen und Wissen. Und zu diesem reellen Seyn rechne ich ausdrücklich auch das Seyn und Wesen des Geistes. Gerade aus der in seiner Thätigkeit (Action und Reaction) sich manifestirenden und mittelst der Reflexion erkennbaren Natur (Wesenheit) des menschlichen Geistes leite ich ja die Gesetze und Normen der Logik wie alle Ergebnisse meiner Erkenntnißtheorie ab; gerade auf ihr beruhen ja vornehmlich die Resultate meiner Schrift über Gott und die Natur.*) Wer von einer Selbsterkenntniß, einer Wissenschaft des Geistes um seine Existenz und Organisation

*) In meinem System der Logik S. 51 findet sich der doch nicht wohl mißzuverstehende Satz: „Zugleich aber ist die Natur unsres Denkens, wie schon angedeutet, selbst ein reelles Seyn für unser Selbstbewußtseyn d. h. für unsre reflectirende, unser Denken von allen seinen Gedanken unterscheidende und damit es selbst in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit erfassende Denkthätigkeit. Kraft dieser reflectirenden Denkthätigkeit kommt uns nur zum Bewußtseyn was die in ihr selbst wirkende Natur unsres Denkens ist" u. s. w. Vergl. Glauben u. Wissen rc. S. 24 f. Comp. d. Log. S. 64 f.

redet und weiß was er sagt, setzt eben damit voraus, daß dem Geiste eine gegebene, seiner Selbstbeobachtung und Selbstforschung vorliegende Natur (Wesensbestimmtheit) zukomme, die eben das Object jener Selbsterkenntniß bilde, und daß diese seine Natur seinem Suchen und Forschen, seiner reflectirenden, unterscheidenden, schließenden und folgernden Denkthätigkeit sich irgend wie kundgeben müsse, wenn sie ihm erkennbar seyn soll. In diesem Sinne behaupte ich, daß nur auf Grund des Zusammenwirkens „der reellen und ideellen Seite," des „reellen und ideellen Factors," d. h. des Objects und Subjects unsrer forschenden und erkennenden Thätigkeit, all unser Erkennen und Wissen, auch die Selbsterkenntniß des Geistes zu Stande kommen. Und in diesem Sinne, denke ich, wird der Herr Verf. ebenfalls den Satz annehmen müssen. Denn jede andere Forschung, die nicht die gegebene (reelle) Natur des Geistes zu ihrem Object hätte, sondern durch allerlei willkührliche Abstractionen und Reflexionen sich selber ihr Object machte und den Inhalt dieser selbst gemachten Vorstellungen für die Natur des Geistes erklärte, würde ja nur in rein subjectiven Illusionen sich ergehen und von der Natur des Geistes in Wahrheit nichts erkennen. Ob nun aber jenes Forschen und Streben des Geistes nach Selbsterkenntniß zu einem Wissen im mathematischen Sinne des Worts, oder nur zu einem wissenschaftlichen Glauben führe, läßt sich offenbar nicht a priori oder durch ein bloßes Postulat entscheiden, sondern hängt von dem Ergebnisse der Forschung und dieses wiederum von der Natur des (gegebenen) Objects und des (forschenden) Subjects d. h. von der Natur des Geistes selbst ab. Wir mögen immerhin ein Wissen in jenem Sinne wünschen und postuliren, damit ist es doch noch keineswegs wirklich gewonnen. Die bisherigen Ergebnisse der psychologischen und erkenntnißtheoretischen Forschung wenigstens haben noch kein solches Wissen geliefert, wie der noch immer herrschende, seit dem Beginn der Philosophie sich stets erneuernde Streit über die Natur, die Existenz und Organisation des Geistes beweist. Bisher also hat sich nur ein wissenschaftlicher Glaube in diesem Gebiete als

möglich erwiesen, und ich habe darzuthun gesucht, daß und warum ein Mehr nicht zu erreichen seyn dürfte. Behauptet der Verf. das Gegentheil und soll seine Ansicht keine bloße Behauptung, kein bloßes Postulat bleiben, so ist es seine Aufgabe, eine Wissenschaft des Geistes aufzustellen, die mit zwingender mathemathischer Evidenz alle die bisher waltenden verschiedenen Meinungen, alle Zweifel und Bedenken niederschlägt und sich eine ebenso allgemeine Anerkennung erwirbt wie die Sätze und Demonstrationen der reinen Mathematik. Glaubt und hofft der Herr Verf. diese Aufgabe in seiner Erkenntnißtheorie gelöst zu haben oder in seinem Systeme der Philosophie lösen zu können?

Es scheint so. Denn er behauptet weiter: „Wenn der Geist vermöge seiner Spontaneität die immanenten Grundgesetze des Denkens, insbesondere das Denkgesetz der Causalität [— in denen auch nach ihm „der logische nervus probandi,“ die „Nöthigung“ und somit alle Gewißheit und Evidenz liegt —] zum Object seiner Untersuchung machen und die in ihnen liegende Nöthigung, kurz die „„Denknothwendigkeit““ zum Bewußtseyn bringen wollte, so müßte sich auf Grund dieser Unternehmung eine „exacte Wissenschaft“ erzielen lassen, und die höchste Stufe der Gewißheit und Evidenz würde nicht mehr die mathematische seyn (S. 120). Allein ich muß meinerseits wiederum fragen: warum „müßte“ denn auf Grund dieser Unternehmung eine „exacte Wissenschaft“ sich erzielen lassen? Wenn wir die immanenten Grundgesetze unsres Denkens zum Object unsrer Untersuchung machen, so finden wir allerdings, daß die Denknothwendigkeit, auf deren mittel- oder unmittelbarem Bewußtseyn alle Gewißheit und Evidenz ruht, eben in jenen Grundgesetzen sich äußert, und daß daher in ihnen der nervus probandi, die Nöthigung etwas für wahr zu halten, liege. Eben dieß habe ich in meiner Logik und Erkenntnißtheorie darzulegen gesucht. Allein was wir so finden, ist doch nur eine Thatsache, eine thatsächliche (gegebene) Wesensbestimmtheit unsres Geistes (Denkens), die uns durch Reflexion nur zum Bewußtseyn kommt. Wir haben damit allerdings eine Erkenntniß gewonnen, die wichtige Er-

kenntniß vom Grunde aller Gewißheit und Evidenz; und der Inhalt dieser Erkenntniß würde sich zum exacten mathematischen Wissen erheben lassen, wenn derselbe mit zwingender Evidenz sich Jedem aufweisen, demonstriren ließe. Aber eben dieß ist nicht möglich, weil es ja nur eine Thatsache des Bewußtseyns, eine innere Thatsache ist, die wir keinem Dritten vorzeigen können, die vielmehr Jeder nur in sich selbst durch scharfe Reflexion und genaue Beobachtung (Unterscheidung) finden kann, und die m. E. zwar einen hohen Grad von Gewißheit und Evidenz besitzt, deren richtige Auffassung indeß doch noch Zweifeln und Bedenken unterliegt weil sie nicht als schlechthin nothwendig sich darthun läßt. Der Verf. beruft sich selbst auf einen Satz von mir, in welchem ich die Ergebnisse einer längeren Untersuchung zusammenfassend behaupte: Nur da wo sich nachweisen läßt, daß — im Gebiete des Thatsächlichen — die Auffassung eine überall gleiche, allgemeine, in der menschlichen Natur begründete ist oder daß wir nach den Gesetzen unsres Denkens den Gedanken nicht anders zu fassen vermögen und seine Uebereinstimmung mit dem reellen Seyn annehmen müssen, erreicht unsre Gewißheit und Evidenz jenen (für uns) höchsten Grad, der ein Wissen im engern Sinne, Wissenschaft im exacten Sinne des Worts begründet. Er bezeichnet diesen Satz selbst als eine „richtige Erklärung" der Sache, behauptet aber: „Nach dieser richtigen Erklärung hängen die s. g. exacten Wissenschaften von der Wissenschaft der Organisation des Geistes ab, weil in dieser die Nothwendigkeit der Annahme nachgewiesen werden muß. Ist aber dieß der Fall, so muß doch vorerst die Wissenschaft des Geistes um sich selber zu einer exacten Wissenschaft erhoben, der wissenschaftliche Glaube zur Wissenschaft des Wissens fortgebildet werden" (S. 120). Ich kann wiederum diese Consequenz nicht zugeben, weil sie auf falschen Prämissen ruht und sogar selbst aus diesen nicht folgt. Es ist zuvörderst keineswegs die Pflicht und Aufgabe der Erkenntnißtheorie oder der Wissenschaft von der Organisation des Geistes, die Denknothwendigkeit der Annahmen und Sätze, welche die exacten Wissen-

schaften aufstellen, ihrerseits nachzuweisen. Das haben die exacten Wissenschaften selbst zu thun, und nur so weit sie es thun und zu thun vermögen, ist ihr Wissen ein exactes. Die Philosophie hat ihre Ergebnisse nur der Kritik zu unterwerfen, und nur weil und soweit ihr eignes Interesse, der Ausbau einer philosophischen Weltanschauung es fordert, jenen Nachweis wo er fehlt, zu liefern. Die exacten Wissenschaften hängen daher weder in ihrem Bestehen und ihrer Thätigkeit noch in Betreff ihrer Exactheit von der Wissenschaft der Organisation des Geistes ab. Letztere hat vielmehr nur darzuthun, warum und wiefern das Wissen jener ein exactes ist, worauf diese Exactheit beruht und wieweit sie sich erstreckt, d. h. sie hat den Begriff des exacten Wissens wie überhaupt den Grund und Quell, die Genesis und Entwickelung unsrer Erkenntniß und die daraus entspringenden Unterschiede zwischen Meinen, Glauben, Wissen ꝛc. zu ermitteln und festzustellen. Daß das Resultat dieser Forschung, die sich ergebende Selbsterkenntniß des Geistes und seiner Organisation, nothwendig selber ein „exactes" Wissen seyn müsse, liegt offenbar keineswegs in der Natur der Aufgabe noch läßt es sich ohne Weiteres postuliren. Es kann in einem beschränkten Gebiete unsrer Erkenntniß exacte Wissenschaft nicht nur möglich, sondern bereits gewonnen seyn, es kann sich dieß Gebiet im Fortschritt der Weltgeschichte mehr und mehr erweitern lassen und die Philosophie kann dazu durch Kritik, Berichtigung und Ergänzung der erlangten Resultate wesentlich beitragen; und doch braucht die Erkenntniß, worauf dieß exacte Wissen beruhe, warum und wiefern es ein exactes sey, keineswegs selber „exacte" Wissenschaft zu seyn noch sich dazu erheben zu lassen. Ja es läßt sich leicht zeigen, daß und warum „exacte Wissenschaft" auf diesem Punkte nicht möglich ist. Der Verf. behauptet freilich: „Nöthigt uns die Natur unsres Geistes, seine Organisation, zumeist das Gesetz der Causalität, überall nach den Gründen und Ursachen zu fragen und nicht zu rasten, bis wir den letzten Grund gefunden oder die Unmöglichkeit des Auffindens nachgewiesen haben, so müssen wir auch)weil eben allgemein und überall) um den Grund der Nö-

thigung fragen und forschen, die jene Grundgesetze auf uns ausüben, und dürfen nichst rasten, bis wir den gesuchten Grund gefunden oder die Unmöglichkeit ihn zu finden nachgewiesen, und so im ersteren Falle exacte Wissenschaft des Wissens, im zweiten Falle exacte Wissenschaft des Nichtwissens erzeugt haben" (S. 121). So richtig hier die Prämissen sind, so falsch ist wiederum die Folgerung. Der Philosoph muß allerdings auch nach „dem Grunde der Nöthigung" fragen, welche jene „Grundgesetze" (auf denen alle Gewißheit und Evidenz und damit all unser Erkennen und Wissen ruht) auf uns ausüben; er findet diesen Grund — wie ich zu zeigen gesucht — zunächst in der gegebenen Natur (der Wesensbestimmtheit — der Organisation) unsres Geistes und wenn er weiter forscht, in der das Seyn und Wesen unsres Geistes setzenden, bestimmenden, bedingenden Grundursache (Gott). Aber daß dieß Ergebniß der philosophischen Forschung, wie es auch immer ausfallen möge, ein „exactes" Wissen seyn oder zu „exacter" Wissenschaft sich erheben lassen müsse, — diese Behauptung schwebt nicht nur in der Luft, sondern steht auch in Widerspruch mit des Verf. eignen Erklärungen und Zugeständnissen. Denn wenn nach meiner „richtigen Erklärung" all unser Wissen, also auch das Wissen von der Natur und Organisation des Geistes auf der in den Grundgesetzen des Denkens sich manifestirenden Denknothwendigkeit (Nöthigung) beruht, und wenn der Grund dieses Beruhens zunächst doch nur in der gegebenen Beschaffenheit (Wesensbestimmtheit — Organisation) unsres Geistes selbst liegen kann, so leuchtet ein, daß diese Beschaffenheit als der Grund, warum die Gesetze des Denkens eine nöthigende Macht über uns üben, mithin als der Grund aller Denknothwendigkeit und damit alles Beweisens sich nicht selbst wieder als denknothwendig darthun und damit beweisen läßt, — daß also von dem Grunde jener Nöthigung ein „exactes" Wissen sich nicht erreichen läßt. Denn ist ein exactes Wissen nur dasjenige, von dessen Inhalt sich nachweisen (zum vollen Bewußtseyn bringen) läßt, daß wir ihn so und nicht anders denken (auffassen) müssen, so kann offenbar der Grund dieser

Nöthigung, auch wenn er uns zum Bewußtseyn kommt, nicht selbst wieder als nothwendig und so und nicht anders denkbar nachgewiesen werden, weil ja damit nur die Denknothwendigkeit als gegründet auf Denknothwendigkeit, also die Nöthigung als Grund ihrer selbst sich erweisen würde. So gewiß der Grund der Beschaffenheit und Organisation unsres Geistes und damit der letzte eigentliche Grund jener Nöthigung im Seyn und Wesen Gottes (der absoluten Ursache) liegt, so gewiß würde ein „exactes" Wissen um diesen Grund voraussetzen und involviren, daß wir auch ein „exactes" Wissen, ein Wissen im mathematischen Sinne des Worts, vom Seyn und Wesen Gottes besäßen. Ein solches Wissen aber wird der Verf. wohl selbst kaum annehmen, da er ja, wie bemerkt, ausdrücklich erklärt, daß seine Schrift „die Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit alles menschlichen Wissens gegenüber der prätensiösen absoluten Wissenschaft zum Bewußtseyn bringen soll."

Gleichwohl liegt, wie mir scheint, in dieser seiner Erklärung und seiner Polemik gegen die Prätension „absoluter" Wissenschaft ein Widerspruch mit seiner Behauptung eines „exacten" Wissens von der Existenz und Organisation des Geistes. Denn ist die „Wissenschaft des Geistes" eine exacte, ein Wissen im mathematischen Sinne, so ist nothwendig die ganze Philosophie „exacte" Wissenschaft in demselben Sinne, weil offenbar das Wissen vom Geiste, die Erkenntniß seines Seyns und Wesens dergestallt abhängig ist von der Erkenntniß der Natur und seines Verhältnisses zu ihr, daß exacte Wissenschaft des Geistes eine ebenso exacte Wissenschaft der Natur und ihres Verhältnisses zum Geiste voraussetzt und involvirt. Wäre aber die Philosophie überhaupt exacte Wissenschaft, so wäre sie damit auch „absolute" Wissenschaft. Denn die Philosophie geht ihrem Wesen und Begriffe nach auf die Erkenntniß der Totalität des Seyns; und exactes Wissen von Allem was ist (also natürlich auch von den letzten Gründen und Ursachen — von Gottes Seyn und Wesen) fällt, wie mir scheint, in Eins zu-

sammen mit dem Begriffe des absoluten Wissens. Letzteres müßte wenigstens jedenfalls zugleich ein exactes seyn. —

Indeß, wenn sonach der Verf. auch nicht erwiesen hat, daß es exacte Wissenschaft von der Natur und Organisation des Geistes geben „müsse", so wäre es doch ein unsterbliches Verdienst und ein unermeßlich wichtiges Ereigniß, wenn es ihm thatsächlich gelungen wäre, eine solche exacte Wissenschaft von zwingender mathematischer Evidenz zu gründen und durchzuführen.

Als Motto und Motiv seines Unternehmens stellt er einen Satz Sengler's an die Spitze, der da behauptet: „Alle bisherigen Systeme, weil sie nicht vom realen Wesen des Geistes ausgingen und dasselbe nach seinem specifischen Attribute bestimmten, und aus ihm seine Organisation, subjective Natur ableiteten, kamen auch nicht zur geistigen Organisation, durch welche sich das reine Ich von dem phänomenologischen und logischen zum idealen erhebt, um damit erst das höchste Princip der Gewißheit und Wahrheit zu gewinnen." In diesen Worten findet der Verf. sowohl den Erklärungs- und Rechtfertigungsgrund des ersten negativen Theils seiner Erkenntnißlehre, als auch das Grundproblem für die Gegenwart und Zukunft, zu dessen Lösung sein zweiter positiver Theil einen Beitrag liefern soll (S. 28). Gleich hier in diesem Eingange zum positiven Theil finde ich meinerseits einen Anstoß zu Zweifeln und Bedenken. Ich weiß nicht was es heißen soll, weil ich es nicht begreife, wie man von dem realen Wesen des Geistes „ausgehen" kann ohne dasselbe vorher wissenschaftlich erkannt zu haben, und wie man gewiß seyn kann, eine solche wissenschaftliche Erkenntniß gewonnen zu haben, ohne vorher festgestellt zu haben, was unter Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntniß zu verstehen sey, worauf sie beruhe und wie sie zu Stande komme, — ohne also vorher bereits „das höchste Princip der Gewißheit und Wahrheit" gewonnen zu haben.

Doch der Verf. geht thatsächlich nicht von dem realen Wesen des Geistes aus. Er beginnt vielmehr mit einem Postulate, indem er behauptet, es müsse „unterschieden werden a) zwischen der Analyse des denkenden Geistes zu dem Zwecke, die

ihm a priori, abgesehen von aller gemeinen Erfahrung, immanenten Grundnormen und Grundformen und sofort seine Organisation zu ermitteln; und b) zwischen der analytischen Darstellung des empirischen Processes, durch welchen das Wissen phänomenologisch erzeugt werde." Aus dieser Unterscheidung, meint er, ergeben sich zwei Haupttheile der Erkenntnißlehre, die nothwendig auseinander zu halten seyen weil sonst des Streites kein Ende werde, da beide streitenden Theile beziehungsweise immer Recht und Unrecht hätten (S. 31). Allein dieses Postulat, diese angebliche Nothwendigkeit ruht auf Voraussetzungen, die keineswegs allgemein zugestanden werden und die der Verf. gleichwohl mit keinem Worte rechtfertigt. Denn jene Unterscheidung zwischen der Analyse des denkenden Geistes und der analytischen Darstellung des phänomenolischen Processes der Erzeugung des Wissens läßt sich ja offenbar nur machen und erscheint nur gerechtfertigt, wenn und nachdem festgestellt ist, was unter dem „denkenden" Geiste (Denkprocesse) gegenüber dem das Wissen „phänomenologisch erzeugenden" Geiste (Processe) zu verstehen sey und worin der Unterschied zwischen beiden bestehe. Dazu aber wäre erforderlich, den empirischen Proceß, durch welchen das Wissen phänomenologisch erzeugt wird, selber darzulegen. Und geschähe das, so würde sich wiederum zeigen, daß dabei gewisse „immanente Grundnormen und Grundformen" mitwirken; diese Grundnormen müßten implicite ermittelt und begrifflich fixirt werden; und somit würde sich ergeben, daß die Unterscheidung, welche der Verf. fordert, sich nicht festhalten läßt. Jedenfalls ist es für die Gründung einer „exacten" Wissenschaft bedenklich, von einer Unterscheidung auszugehen, deren Inhalt entschieden streitig ist. Es wird ja bekanntlich bestritten, daß es immanente Normen und Formen des Denkens giebt; ja es wird bestritten, daß der empirische Proceß, durch welchen das Wissen erzeugt wird, sich wissenschaftlich feststellen lasse. Gleichwohl erklärt der Verf. ohne Weiteres: „Die Wissenschaft des Wissens hat dieses [das Wissen] zur Voraussetzung; das Wissen hat wiederum die dem Geiste immanenten Grundnormen und Grund-

formen, aber ebenso den äußern Gegenstand zur Voraussetzung; und da die Wissenschaft in der Erkenntniß des Princips besteht, so darf sie nicht bei den von diesem abgeleiteten Functionen stehen bleiben, sondern muß sich mit dem Principe selbst beschäftigen: darum muß in der Wissenschaft die Analyse des wissenden Geistes vorausgehen, während außerhalb der Wissenschaft des Wissens der Sinn die Priorität behauptet" (S. 32). Das sind m. E. Voraussetzungen, welche die ganze Wissenschaft des Geistes selbst zu einer bloßen Voraussetzung machen. Dem Skeptiker gegenüber muß doch erst dargethan werden, daß es ein Wissen giebt, worin dasselbe bestehe, wodurch es vom Meinen, Glauben 2c. unterschieden sey. Eine Analyse des „wissenden" Geistes ist doch erst möglich, nachdem der Begriff des Wissens wissenschaftlich festgestellt ist. Setze ich diesen Begriff bloß voraus, so analysire ich in der Analyse des wissenden Geistes in Wahrheit nur diese meine Voraussetzung, und jenachdem letztere so oder anders beschaffen ist, wird auch die Analyse so oder anders ausfallen. Setze ich z. B. einen Begriff des Wissens voraus, nach welchem dasselbe als reines, absolutes, unbeschränktes, schlechthin exactes gefaßt ist, so wird natürlich die Analyse des wissenden Geistes ein ganz andres Resultat ergeben als wenn ich vom Begriffe eines werdenden, unvollkommenen, beschränkten und bedingten Wissens ausgehe. Gleichwohl sagt uns der Verf. gar nicht, welchen Begriff des Wissens er seinerseits voraussetze, — ein Verfahren, das wiederum nicht wohl für „exact" erachtet werden kann. Er beginnt vielmehr die geforderte „Analyse des denkenden Geistes" mit der Behauptung: „Es ist genugsam versucht worden, aus den discursiven Functionen des menschlichen Denkgeistes die diesem immanenten Grundnormen und Grundformen zu gewinnen; doch ist dieses nicht ausreichend befunden worden. Mit Grund: denn man hat sie durch dieses Verfahren nicht aus dem Grunde, nämlich nicht aus dem Wesen (der Essenz) des Geistes selbst erkannt" (S. 32). Wiederum eine neue Voraussetzung! Denn wenn jene vom discursiven Denken ausgehenden Versuche bloß darum nicht ausreichend seyn sollen, weil durch sie die Grund-

normen und Formen nicht „aus dem Wesen des Geistes selbst“ erkannt wurden, so ist damit ohne Weiteres vorausgesetzt, daß das discursive Denken nicht das wahre Wesen des menschlichen Denkgeistes bilde, nicht zum Wesen desselben gehöre. Aber eben dieß müßte doch erst nachgewiesen werden. Statt sich darauf einzulassen, postulirt der Verf. wiederum nur: es müsse „das ganze discursive Denken transscendirt und eine Function des Denkgeistes aufgesucht werden, welche ebenso wohl seine Existenz verbürgt als auch die dem Geiste immanenten Grundnormen und Grundformen rein a priori — abgesehen von allem Discursus — als die seine Essenz constituirenden Attribute erkennen läßt.“ —

Zur Auffindung dieser — wieder nur vorausgesetzten — „Function“ bahnt sich der Verf. den Weg mit dem Schwerte der Kritik, indem er gegen Trendelenburg nachzuweisen sucht, daß es ein „reines“ Denken gebe, gegen mich, daß die philosophische Ontologie, obwohl erst auf Grund des gemeinen Erfahrungswissens möglich, doch in der Wissenschaft nicht mit der Natur außer oder in uns beginne, sondern mit dem Geiste, der das erste ὂν sey, welches dem von allem Erfahrungswissen absehenden Philosophen begegnen müsse (S. 38). Hiergegen muß ich meinerseits fragen: wie kann die „Wissenschaft“ mit dem Geiste beginnen, wenn sie nicht weiß was der Geist ist? Wie aber kommt sie zu diesem Wissen? Doch offenbar nur durch Unterscheidung des Geistes von der Natur, also mit Hülfe einer Erkenntniß der Natur. Ich muß weiter fragen: wie kann sie vom Geiste als dem angeblich ersten ὂν ausgehen, wenn sie nicht weiß was das Seyende überhaupt, das Seyn als solches ist? Und wie kann sie zu diesem Begriffe gelangen ohne das äußere reelle Seyn, das Seyn der Natur mit in Betracht zu ziehen? Ich muß endlich fragen: ist es nicht eine contradictio in adjecto, wenn der Verf. ausdrücklich anerkennt, die philosophische Ontologie sey nur auf Grund des gemeinen Erfahrungswissens „möglich,“ und doch zugleich behauptet, der Philosoph habe von allem Erfahrungswissen abzusehen und mit dem Geiste als dem

ersten ὄν zu beginnen? M. E. hat der Philosoph vielmehr dem Materialismus gegenüber vor Allem erst zu zeigen, daß der Geist ein ὄν ist, daß und in welchem Sinne ihm das Prädicat des Seyns zukomme. Und für diesen Nachweis bedarf er einer Logik und Erkenntnißtheorie, welche — wie die meinige — den Begriff des Seyns wie überhaupt die sog. Kategorien (die „Grundnormen und Formen" des Denkens) in ihrer Bedeutung und begrifflichen Fassung festzustellen sucht. Auf eine solche Erkenntnißlehre hat sich die Naturphilosophie wie die Wissenschaft des Geistes zu stützen, und von den Resultaten der naturwissenschaftlichen Ontologie und deren Kritik und Berichtigung hat nach meiner Ansicht die Philosophie nur auszugehen, nicht um den kategorischen Begriff des Seyns, des Wesens, des Zwecks rc. überhaupt festzustellen, sondern um zu ermitteln was in concreto das reelle, thatsächlich gegebene Seyende, das reelle Wesen der Dinge rc. sey. Ein Philosophiren, das von allem Erfahrungswissen absieht, verfällt leicht in jenes transscendente Grübeln und Speculiren, das vom bloßen Phantasiren schwer zu unterscheiden ist und jedenfalls auf den Namen „exacter" Wissenschaft keinen Anspruch hat. Und ein Wissen „außerhalb" der Wissenschaft anzunehmen und dem Wissen „innerhalb" derselben gegenüberzustellen, scheint mir eine völlig willkührliche Unterscheidung zu seyn, weil m. E. nur das wissenschaftliche Wissen, das sich als Wissen auch weiß und ausweisen läßt, den Namen des Wissens verdient; so lange es nicht zur oder in die Wissenschaft erhoben ist, ist es nicht einmal ein wissenschaftlicher Glaube*) sondern nur eine subjective Meinung, eine persönliche Ueberzeugung. —

---

*) Es ist ein offenbares Mißverständniß meiner Ansicht, wenn der Verf. den „wissenschaftlichen" Glauben, den ich ausdrücklich vom Glauben im gewöhnlichen Sinne unterscheide, so faßt als sey er kein wissenschaftlicher, sondern bloßer subjectiver Glaube, und demgemäß einwendet: „Was nur geglaubt wird, kann auch bezweifelt werden, ist nicht denknothwendig; wenn nicht denknothwendig, nur denkmöglich; was aber nur denkmöglich ist, ist ein unsicheres Fundament" u. s. w. Nach meiner Ansicht dagegen ruht der

Gesetzt aber auch, der Verf. hätte Recht, daß es ein „reines“ Denken gebe, und daß das discursive Denken sich „transscendiren“ lasse und dadurch die Grundnormen und Formen, um die es sich handelt, aus „der Essenz des Geistes selbst“, „rein a priori“ erkannt werden können, so folgt doch daraus nicht, was er weiter fordert, wenn er behauptet: „Der Zweifel des Descartes muß gesteigert werden zur Verneinung aller Wirklichkeiten,“ und wenn er hinzufügt: „durch diesen durchaus spontanen und bestimmten Act sey die Ablösung des Geistes von Allem, was durch die Sinne, die Autorität und das discursive Denken dem Geiste zugeführt worden ist, und der Rückgang des Geistes in sich selbst vollbracht“ (S. 41). Denn daß dieser Act zur „Essenz“ des Geistes führe, zu ihr gehöre oder sie selbst bilde, und daß also, was aus ihm abgeleitet wird, aus der Essenz des Geistes sich ergebe, hat der Verf. mit keiner Sylbe dargethan. Jedenfalls fragt es sich, was unter dieser „Verneinung aller Wirklichkeiten“ zu verstehen sey; und es ist schlimm für des Verf. Anspruch auf exacte Wissenschaft, daß er auch dieß uns mit keiner Sylbe sagt. Denn infolge dieses Schweigens fehlt sogleich dem ersten Anfang seiner Wissenschaft des Wissens jene Klarheit und Bestimmtheit, die ein wesentliches Erforderniß jedes exacten Wissens ist: es bleibt völlig ungewiß, ob wir jenen Act der Verneinung in dem gleichen Sinne fassen und vollziehen wie der Verf. M. E. ist derselbe nur ein Act der Abstraction und kann nichts anderes seyn. Der Geist sieht ab von allen Wirklichkeiten, er stellt sich vor oder nimmt an, daß sie nicht seyen, er verbannt die Vorstellung ihrer Wirklichkeit, obwohl er recht gut weiß, daß sie damit keineswegs wirklich aufhören zu existiren. Ist er nun durch diesen Act wirklich „ab-

---

„wissenschaftliche“ Glaube allerdings auf einer vorhandenen Denknothwendigkeit, — denn er stützt sich auf objective nachweisbare Gründe, — aber auf einer Denknothwendigkeit, die nicht Jedem mit voller zwingender Evidenz, wie die Sätze der Mathematik, dargelegt, zum Bewußtseyn gebracht werden kann, und daher die Möglichkeit einer andern Auffassung (Erklärung) nicht schlechthin ausschließt.

;elöst" von Allem, was durch die Sinne rc. ihm zugeführt wird? Offenbar nicht. Denn indem und trotzdem daß wir von allen unsren Empfindungen, Gefühlen, Sinnesaffectionen abstrahiren, haben wir doch dieselben fortwährend: sie verschwinden keineswegs, sondern bleiben unveränderlich stehen und es giebt kein Mittel sie loszuwerden. Wie nun, wenn demgemäß der Sensualist behauptete: diese Empfindungen, eben weil sie sich auf keine Weise beseitigen lassen, seyen offenbar als zum „Wesen" des Geistes gehörig, als constitutive Elemente seiner „Essenz" zu erachten, und jener Act der Abstraction von ihnen sey ein ganz willkührliches Thun, durch das in Wahrheit nichts erreicht werde, da ja doch die Empfindungen keineswegs beseitigt würden. Der angebliche „Rückgang des Geistes in sich selbst" sey daher in Wahrheit keineswegs „vollbracht", es sey gar kein wirklicher Rückgang vorhanden, sondern was so genannt werde, sey vielmehr eine bloße Vorstellung des abstrahirenden Philosophen, welche der Wirklichkeit nicht entspreche, ein bloß vorgestellter Rückgang in ein ebenfalls bloß vorgestelltes, willkührlich angenommenes Selbst des Geistes. Ein solches Absehen von aller Wirklichkeit führe ja auch offenbar nicht zur Erkenntniß des wirklichen reellen Wesens des Geistes, sondern nur zu allerlei selbstgemachten Vorstellungen, zu Illusionen und Hirngespinnsten, an denen die ähnlich verfahrende sog. speculative Philosophie so reich sey, daß sie sich um allen Credit gebracht habe. — Was würde der Verf. diesem Sensualisten erwidern? Wir wissen es nicht; aber so viel ist klar: sein Anfang mit jenem Acte der Verneinung ist keineswegs denknothwendig, keineswegs so klar und evident, daß er nicht einer verschiedenen Auffassung und verschiedenen Einwendungen unterläge, — also keinesfalls der Anfang einer „exacten" Wissenschaft im mathematischen Sinne des Worts.

Ich fürchte, die Einwendungen der Sensualisten und Realisten werden noch schärfer ausfallen, wenn sie weiter von der Ausdehnung hören, welche der Verf. jenem Acte der Verneinung giebt, — wenn ihnen zugemuthet wird anzunehmen, daß durch ihn „nicht nur alles innerlich mit Bewußtseyn Vor-

gehende, sondern auch die Wirklichkeit aller Erscheinungen und Gründe vernichtet werde," ja daß die Verneinung nicht nur alle Erscheinungen und Gründe, sondern auch „den nach seinem Rückgange in sich selber allein noch übrig gebliebenen Geist verneine," und wenn der Verf. daraus folgert, daß somit die Verneinung den Geist „in seinem innersten Wesen," in seiner Essenz und Existenz tangire und ihn dadurch „nöthige", sich als Seyendes „zu bewahren, zu bewähren, zu bewahrheiten," daß sie somit „den Selbsterhaltungsproceß des Geistes einleite", und daß nur in und aus diesem Processe das Bewußtseyn und die Gewißheit „seiner eignen Causalität," ohne welche alle Wissenschaft grundlos sey, sich ergebe (S. 43 ff.). Wie ist es möglich, werden sie fragen, daß der doch mit Bewußtseyn vollzogene Act der Verneinung „alles mit Bewußtseyn Vorgehende" soll aufheben und damit das Bewußtseyn selber beseitigen können? Wie kann sich der Geist einbilden, durch diesen Act die Wirklichkeit aller Erscheinungen und Gründe „vernichtet" zu haben? Wie namentlich vermag er sich selber als „verneint", seine eigne „Essenz und Existenz" als negirt zu denken, wenn er doch im Sich-vorstellen Subject wie Object seiner Vorstellung ist und diese Vorstellung doch unmöglich als nicht vorhanden fassen kann, ohne damit das Vorstellen selber aufzugeben? Gesetzt aber auch, er vermöchte sich selbst als verneint, als nicht existirend zu denken, mit welchem Rechte läßt sich behaupten, daß diese Selbstverneinung ihn „nöthige," sich als Seyendes zu bewähren? Der Act der Verneinung ist ja sein eignes durchaus „spontanes" Thun, also ein Act, den er keineswegs vollziehen mußte, den er auch unterlassen konnte. Wie kann ein solcher Act irgend eine „nöthigende" Macht über ihn ausüben, wie kann er einen „Selbsterhaltungsproceß" des Geistes einleiten, dessen es offenbar nicht bedarf und der zu nichts führt, da ja der Geist ohne und vor dem Act der Selbstverneinung besteht wie in und nach diesem Acte fortbesteht? Wie kann der Geist sich einbilden, bloß darum „eigene Causalität" wirklich zu besitzen, weil er — nach dem Verf. wenigstens — im Stande ist, sich selber als nicht

existirend vorzustellen und diese vorgestellte Nichtexistenz in der Vorstellung wieder aufzuheben? Ist denn dieser ganze Vorgang, die Verneinung aller Erscheinungen und Gründe, die Selbstverneinung des Geistes, die daraus folgende Nöthigung und der sog. Selbsterhaltungsproceß, weit entfernt ein wirkliches Geschehen zu seyn, nicht vielmehr ein bloßer Gedankenvorgang, eingeleitet durch den willkührlichen Act der Abstraction von aller Wirklichkeit? Ist es denn nicht der Geist, der sich bloß vorstellt, das es keine Erscheinungen und keine Gründe derselben gebe, daß er selber nicht existire, daß er sich selber als Seyendes bewähren müsse und damit sich selber erhalte? Und folgt daraus nicht unvermeidlich, daß auch die eigene Causalität, deren Bewußtseyn ihm damit angeblich aufgeht, ebenfalls eine bloß vorgestellte ist, die er in der Vorstellung sich beigelegt, für deren wirklichen Besitz er aber eben darum nicht die geringste Bürgschaft hat, die er sich auch keineswegs beilegen muß, da er ja zu dem ganzen Gedankenvorgange nicht genöthigt, sondern nur durch einen durchaus „spontanen" Act gekommen ist oder doch diesen Act nur vollzogen hat um zu der bloß postulirten „exacten Wissenschaft des Wissens" zu gelangen?

Wir wissen wiederum nicht, was der Herr Verf. auf diese Einreden antworten würde; wir sind auch nicht schlechthin sicher, ob wir seine Meinung überall richtig aufgefaßt haben. Der Satz wenigstens, mit welchem der Verf. seine obige Erörterung schließt, scheint mir von zwingender mathematischer Evidenz, welche das „exacte" Wissen fordert, so weit entfernt zu seyn, daß ich zweifle, ob irgend ein philosophisch-gebildeter Leser vollkommen sicher seyn wird ihn richtig verstanden zu haben, und daß ich ihn eben deßhalb hersetze. „Diese äußerste Spannung der Gegensätze [in der Selbstverneinung des Geistes] — sagt der Verf. (S. 48) — kann nur zu einem der zwei Resultate führen: a) entweder zum permanenten Widerspruche, indem das Verneinende das Verneinte bleibt, eine Identität im Widerspruche und ein Widerspruch in der Identität, was eine Aufhebung beider ist; oder b) zur höheren Identität, indem der Gegensatz

in eine höhere Einheit durch die Causalität aufgehoben wird. Die Verneinung wird als verursacht gefaßt vom verneinten Princip, die Causalität wird hierdurch bewußte, die Verneinung der Realität wird herabgesetzt und gefaßt als Moment der Bejahung; Object und Subject der Verneinung wird als identisch erkannt als die gemeinsame Wurzel: vermittelst der Verneinung seiner selbst wird sich der Geist causales und somit als reales Princip bewußt, der Unterschied des Verneinenden und Verneinten als ein ständiger aufgehoben und zum Momente des dialektischen Processes herabgesetzt." — Gesetzt nun auch, daß alles Das, was der Verf. in der zweiten Alternative findet und referirend aufzählt, wirklich in ihr liege, so fragt es sich doch vornehmlich und principaliter, mit welchem Rechte angenommen wird, daß jene äußerste Spannung der Gegensätze zu dieser zweiten und nicht vielmehr zur ersten der beiden Alternativen führen soll. Der Verf. giebt keinen Grund für seine Annahme an, und es hängt mithin von uns ab, für welche von beiden wir uns entscheiden wollen. Sonach aber erscheint nicht nur das Verfahren, sondern auch das Resultat, zu welchem der Verf. in und mit jener Alternative gelangt, so fraglicher und zweifelhafter Art, daß es schwerlich Jemand für das Ergebniß „exacter" Wissenschaft, seinen Inhalt für ein „exactes" Wissen wird anerkennen wollen.

Endlich kann ich nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, daß der Verf., obwohl er meine Erkenntnißtheorie für ungenügend erachtet, doch ausdrücklich erklärt: „Der Geist ist ein unterscheidendes Princip; auf der Unterscheidung beruht sein Wissen um sich als Ursache und als Seyn; so ist die Unterscheidung ein formales Erkenntnißprincip, und Ulrici hat mit Recht dieses Princip erkenntnißtheoretisch obenan gestellt" (S. 56). Aus dieser Erklärung scheint mir unweigerlich zu folgen, daß der Verf. denselben Weg einzuschlagen hatte, den ich gegangen, und dabei nur die Fehler und Irrthümer, in die ich etwa verfallen, zu vermeiden und zu genügenderen Resultaten zu gelangen suchen mußte. Denn ist die Unterscheidung als Erkenntnißprincip

erkenntnißtheoretisch „obenan zu stellen," beruht auf ihr, d. h. auf der Kraft und Thätigkeit des Unterscheidens „das Wissen des Geistes um sich als Ursache und als Seyn", so kann offenbar auch die Wissenschaft des Wissens nur von diesem Principe ausgehen, weil, wenn das Wissen des Geistes um sich selbst auf der Unterscheidung beruht, nothwendig auch das „Wissen um sein Wissen" auf derselben Kraft und Thätigkeit beruhen muß. Und ebenso unvermeidlich folgt weiter, daß wenn das Vermögen der Unterscheidung die Quelle des Wissens des Geistes um sich, also des niedern wie das „höhern" Selbstbewußtseyns, weil des Bewußtseyns wie alles Wissens überhaupt ist, auch aus der Natur (Wesensbestimmtheit) dieses Vermögens allein jene „Grundnormen und Grundformen" um die es vornehmlich sich handelt, weil in ihnen die Denknothwendigkeit, die Quelle aller Gewißheit und Evidenz, sich manifestirt — abgeleitet werden können, da sie ja offenbar nur in demselben Vermögen, durch welches unser Wissen und dessen Gewißheit und Evidenz vermittelt ist, ihren Grund haben können. Ergeben sich aber damit die fundamentalen Principien aller Wissenschaft, der Satz der Identität und des Widerspruchs, der Causalität, des ausgeschlossenen Dritten, resp. die logischen Kategorien — wie ich zu zeigen gesucht, — als immanente, in der Natur des Unterscheidungsvermögens liegende Gesetze (resp. Normen) seiner Thätigkeit, so ist damit auch zugleich ein Allgemeines und Nothwendiges und in ihm implicite der Begriff desselben gesetzt. Denn vermögen wir nur in Unterschieden zu denken, weil auf der unterscheidenden Thätigkeit das Bewußtseyn wie aller Inhalt desselben beruht, so muß die Unterschiedenheit des Seyenden eine schlechthin allgemeine seyn, weil danach ein Seyendes nur als seyend wie überhaupt nur ein Object als solches gedacht werden kann indem es als ein Unterschiedenseyendes gedacht wird. Und ist der Unterschied gemäß der Natur des Unterscheidungsvermögens nur ein relativer, der als solcher die relative Identität der Unterschiedenen involvirt, so ist damit zugleich der Begriff des Allgemeinen als das in dem unter ihm befaßten

Einzelnen (Unterschiedenen) relativ Eine und Identische (Gemeinsame) implicite gegeben. Damit aber erledigen sich zugleich die Einwendungen des Verf., die er, wie bemerkt, gegen das Inductions- und Deductionsverfahren vorbringt, wenn er behauptet, daß sie sich gegenseitig voraussetzen weil das eine immer vom andern den fehlenden Begriff des Allgemeinen entlehne.

Schließlich bitte ich den Herrn Verf., diese ausführliche Vertheidigung meiner Ansicht und Beurtheilung der seinigen als ein Zeichen meiner Hochschätzung seines Werks und seiner philosophischen Bestrebungen wie als Ausdruck meiner Dankbarkeit für die eingehende Berücksichtigung meiner philosophischen Schriften freundlich aufzunehmen.

H. Ulrici.

R. Haym: Arthur Schopenhauer. Besonders abgedruckt aus dem vierzehnten Bande der Preußischen Jahrbücher. Berlin, Reimer, 1864 (113 S.).

Obwohl es im Allgemeinen nicht Sitte ist, daß eine Zeitschrift sich auf Anzeigen oder Kritiken der in andern Journalen erschienenen Artikel einläßt, und obwohl in letzter Zeit über Schopenhauer so viel hin und wider geschrieben ist, daß Vielen das Thema bis auf die Hefen erschöpft scheinen wird, so halten wir doch die vorliegende Abhandlung für so bedeutend, daß wir auf sie aufmerksam machen zu müssen glauben, damit sie nicht in der Fluth von Schriften mit ähnlichem Titel und Inhalt unbeachtet zu Grunde gehe. Sie dürfte in der That leicht das Beßte seyn, was bisher über den s. g. frankfurter Philosophen geschrieben worden.

Mit dem Talente klarer, prägnanter, stylgemäßer Darstellung, das Haym's Feder auszeichnet, entwirft der Verf. nach einer kurzen Einleitung zunächst die Grundzüge der Schopenhauerschen Weltanschauung, und wendet sich sodann nicht nur zu einer ebenso gründlichen als scharfsinnigen, aber durchaus objectiv gehaltenen Kritik derselben, sondern um zu erklären, wie die sich so schroff widersprechenden Elemente, aus denen sie

zusammengesetzt erscheint, doch im Geiste ihres Erfinders sich zu einem Ganzen verbunden und dieses haltlose, sich selbst auflösende Ganze für das allein dauerhafte, ewige, absolut wahre System mit voller Ueberzeugung gehalten werden konnte, unterzieht er sich der Mühe, den Gang der geistigen Entwickelung Schopenhauer's, die unter dem Einflusse der Zeit und ihrer philosophischen Strömung zugleich die Genesis seines Systems ist, Schritt für Schritt darzulegen. Das Resultat, zu dem er auf diesem Wege gelangt, ist der evidente Nachweis, daß Schopenhauer's ganze Philosophie nur der in wissenschaftliche Formen gebrachte Ausdruck und Abklatsch seines eignen hochbegabten, aber ausschweifenden, verzerrten, widerspruchsvollen Wesens ist, und daß die Grundgedanken derselben keineswegs neue eigene Ideen, sondern von Kant, Fichte und den französischen Sensualisten des achtzehnten Jahrhunderts entlehnt, den Schein von Originalität, auf die Schopenhauer pochte, nur durch willkührliche Modification, Verwendung und Verknüpfung erhalten.

Wir stimmen dem Verf. vollkommen bei, wenn er das Ergebniß seiner umsichtigen allseitigen Betrachtung in die Worte zusammenfaßt: „Welchen Maaßstab wir immer anlegen mögen, den logischen, den ethischen, den des wissenschaftlichen oder den des praktischen Bedürfnisses, — die Ergebnisse aller dieser Messungen stimmen in derselben Summe zusammen: wir können die Sätze dieser Philosophie nicht unter sich zusammenreimen; unser sittliches Gefühl sträubt sich mit allen Fasern gegen sie; für den Fortschritt der Wissenschaften erwarten wir kein Heil, für unser nationales Leben könnten wir nur Hemmung und Gefährdung von ihr erwarten. Mit dem Philosophen Schopenhauer geben wir den Menschen, mit dem Menschen den Philosophen preis."

Wir stimmen ihm ebenso vollkommen bei, wenn er seine Abhandlung mit der Behauptung schließt: „Ein Gemisch großer Schwächen und ungewöhnlicher Trefflichkeiten steht nach Allem der Mann, mit dem wir uns beschäftigt haben, in seltener Durchsichtigkeit vor uns. Es hält nichtsdestoweniger, so wie

er ist, schwer, ihn unterzubringen. Er ist kein Philosoph, an dem Maaßstab gemessen, den uns Kant oder Aristoteles an die Hand geben. Die Intensität der Einbildungskraft, der Reichthum poetischer Anschauungen reicht weit nicht aus, ihn zum Dichter zu machen. Mit wie geistvollen Blitzen er einzelne wissenschaftliche Regionen beleuchtet hat, — in dem Bereich strenger Wissenschaft ist kein Platz für ihn. So genial er ist: diese Genialität hat sich zu keiner besondern Virtuosität, zu keiner bestimmten wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistung zusammengenommen. Wir sind versucht, ihn einen Dilettanten im eminenten Sinne des Worts zu nennen. Einen Schriftsteller haben wir ihn genannt und den Menschen müssen wir überdieß als eine „Merkwürdigkeit der Naturgeschichte" bezeichnen. Und so gehört er, wenn es denn doch eine Kategorie seyn soll, in die Geschichte der deutschen Literatur und steht hier als eine einzige Erscheinung, als eine Rarität da. Man wird ihn indeß von dort am Ende doch wieder für die Philosophie reclamiren; aber die Wahrheit ist: nicht was er gelehrt hat, sondern daß es einmal eine Zeit gegeben, in der nach der Zersetzung großer wissenschaftlicher Systeme ein lebhaft geträumter und geistreich ausgeführter Traum für Philosophie gegolten hat, das ist die Thatsache, welche in Zukunft die Geschichte der Philosphie zu erzählen haben wird."

Wir schließen unsrerseits diese Anzeige mit der Behauptung: gegenüber dieser eben so sorgfältigen und gründlichen als lichtvollen und sachgemäßen Beurtheilung wird nur noch der grundlose unbelehrbare „Wille", jener „blinde" sich selbst widersprechende Wille, den Schopenhauer für das An-sich des Geistes und der ganzen Welt, alle Welt dagegen von jeher für unvernünftigen Eigenwillen erklärt hat, den Erfinder dieser Lehre für einen großen Epoche machenden Philosophen halten können. —

H. Ulrici.

Notiz zur Litteratur des Spinozismus.

Im vorigen Jahre lieferte Herr Dr. Ed. Böhmer in dieser Zeitschrift (XLII. 76 ff.) eine gründliche Kritik der van Vloten'schen Ausgabe und Rückübersetzung in's Lateinische des Spinoza-Tractats: Korte verhandeling van God, den mensch, en deszelfs welstand. Ueber die bei dieser Ausgabe benutzte Handschrift, die sich jetzt in meiner Bibliothek befindet, berichtet Herr Böhmer: „Herr Dr. van der Linde hat mir auf meine Bitte eine Durchzeichnung geschickt, aus welcher mir unzweifelhaft scheint, daß beide jene Ms. von derselben Hand geschrieben sind, das ganze v. d. Linde'sche, die Biographie sowie der Tractat, und in dem Meinigen sowohl die Zusätze zu Coler als auch das Resumé jenes Tractats und die Anm. zum (Tract.) theologico politicus.“ — Jetzt ist es mir ermöglicht mitzutheilen, von wem die erwähnten Handschriften herrühren. Wie er den Tractat de Deo in handschriftlicher Uebersetzung und das bis jetzt einzige Exemplar vom Regenboog entdeckt hat, so ist es auch hier wieder der gelehrte Buchhändler Frederik Muller in Amsterdam, der mit gewohnter Aufmerksamkeit dem Autor der erstgenannten Handschrift auf die Spur kam. Er theilte mir seine Vermuthung mit und ich hatte bald Gelegenheit mich persönlich bei ihm zu überzeugen, daß er richtig gesehen und geschlossen hatte. Ein großer Quartband enthält die Nachweisung. Sie ist folgende. Der Band ist ein Exemplar des Buches: Privilegien, Willekeuren en Ordonnantien, betreffende het Collegium Chirurgicum Amstelaedamense, t'Amsterdam, by Pieter van den Berge 1736. Beigebunden sind nun in diesem Exemplare folgende Schriften: 1) Eine 32 Seiten lange Fortsetzung der Privilegien; 2) Na-reeden van Johannes Monnikhoff, 50 S.; 3) Naamen der Overmannen van het Chirurgyns Gild binnen Amsterdam, volgens de tyd en ordere van Hun besher, met Derzelver Nominatie, zedert het Jaar 1596 [bis 1797]. In letztgenanntem Register lese ich: De namen aangelegd in een boek dorr de overluyden Dirk Vis u. s. w. en daar uyt wyders

in de volgende Bladeren nageschreven door Johannes Monnikhoff." Dies Manuscript ist ganz dieselbe Schrift als in der Abhandlung de Deo, und ausführlich genug um durch Vergleichung die Identität des Schreibers aller dieser Mss. zu vollkommener Evidenz zu erheben. Von Johannes Monnikhoff also ist meine ganze Spinoza-Handschrift, die Böhmer'sche Handschrift de Deo und die Zusätze zu dessen Exemplar von Coler's holländischer Biographie des Spinoza.

Wer war dieser Johannes Monnikhoff? Er wurde geboren im Jahre 1607, 1752 Stadtchirurg in Amsterdam, schrieb 1760 eine der Stolpianischen dissertatt. quibus efficitur ex eo, quod aliquid est, sequi Deum esse, stiftete das sogenannte Legaat van Johannes Monnikhoff zur Ausschreibung und Krönung chirurgischer Preisschriften, und starb 1787*) in hohem Alter. Seine ächt holländische Ausdauer ist ersichtlich an seinem unermüdlichen Kopirfleiße. Der Catalogue raisonné de la précieuse collection de manuscrits et d'autographes de M.M. D. C. van Voorst, père, et J. J. van Vorst, fils, Pasteurs évangéliques à Amsterdam (Amst. Fred. Muller, 1859) notirt S. 29, sub Nr. 257, 259 und 260 Abschriften der Werke Willem Deurhoffs. Die Note der Nummer 257, Deurhoffs Erklärung des Buches Hiob, sagt: „Très-beau MS. de cet ouvrage remarquable du disciple de Spinoza dont seulement une petite partie fut imprimée. Le tome I (Chap. 1=7) parut en 1741 à Amst. chez Christ. Petersen, mais durant l'impression du tome II l'ouvrage fut défendu et les feuilles imprimées saisies. La plus grande partie est donc restée inédite. Ce MS. est de la main de Joh. Monnikhoff, qui y a ajouté une préface étendue et trés intéressante sur Deurhoff ... et un épilogue, conc. la prohibition de cet ouvrage, et des régistres. Diese Handschriften des Monnikhoff füllen zusammen zehn Foliobände aus, mit mehr als sieben Tausend fünf Hundert Seiten!

*) Grade seit diesem Jahre wird die Handschrift der Previlegien von fremder Hand fortgesetzt.

Monnikhoff war also ein Deurhoffianer, Deurhoff hingegen ein, freilich sehr verworrener und zum Theil unbewußter Anhänger des Spinoza (1670—1717). Ich habe ihn erwähnt in meiner Dissertation: Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, S. 142. Es heißt da u. A.: „Man erzählt von ihm [W. Deurhoff, ausgesp. Döhrhoff], daß er schon zwei Jahre früher als sie veröffentlicht wurde, eine Abschrift von Spinoza's Ethik bekommen hatte, so daß viele sich später wunderten, Deurhoff's Sprache bei Spinoza wieder zu finden." Kann es diese Handschrift seyn (als erster Entwurf der Ethik), die Monnikhoff nachher von Neuem kopirte? Die für die Presse bestimmte und 1677 veröffentlichte Ethica würden dann die letzte und endgültige Umarbeitung seyn. Ich lese nämlich in der handschriftlichen Biographie des Spinoza, die ich jetzt unbedenklich dem Joh. Monnikhoff zuschreibe, Folgendes: Mit Ausnahme der schon gedruckten Schriften des Spinoza existiren noch mehrere; diese aber ruhen in den Händen Weniger und wie im Dunkeln. Diese sind 1) die Annotationen zum theologisch-politischen Tractat, zweifelsohne dieselben, womit Spinoza nach seinem Schreiben an Oldenburg die Vorurtheile gegen seine Schrift aufheben wollte und welche Anmerkungen ich besitze und in diesem Buche abschreiben werde; 2) eine Abhandlung, die, wie aus ihrer Einrichtung und ihrem Gedankenzusammenhang deutlich hervorgeht, eins seiner ersten Werke ist. Was Spinoza hier als Epitome auseinandersetzt, hat er später in seiner Ethik ausführlicher entwickelt; hier rationell, in der Ethik mathematisch." Es war also diese Handschrift die Quelle, aus welcher Deurhoff geschöpft hat. Dem sey aber wie ihm wolle: der gleichzeitige Eifer des Joh. Monnikhoff für Deurhoff und Spinoza beweist von Neuem unwiderleglich den Zusammenhang zwischen Spinozismus und Deurhoffismus und zeigt wieder deutlicher die Kette der Nachwirkungen des Ersteren. Die ziemlich ausführliche Biographie des Spinoza, mit welcher die Handschrift de Deo et homine als Vorwort anfängt, ist ganz bestimmt abgefaßt von Joh. Monnikhoff, und zwar in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Man wird sich später selbst davon überzeugen können, wenn ich diese Biographie mit Anmerkungen herausgegeben habe. Denn seitdem ihr gut unterrichteter Autor, der aus directen zuverlässigen Traditionen in den spinozistischen Kreisen in Amsterdam geschöpft hat, entdeckt ist, ist sie als Beitrag zur Lebensgeschichte des Philosophen unbedenklich wichtiger als die wenigen Concepte, die Dr. van Vloten daraus abgeschrieben hat in seiner pöbelhaften Schrift: **Baruch d'Espinoza; zyn leven en schriften in verband met zynen en onzen tyd.** Die für die Lebensbeschreibung Spinoza's zum Theil interessanten

Data liegen bei van Vloten begraben unter der ungenießbaren Production seines fast Schopenhauer'schen Schimpftalentes, ebenso grob aber weniger geistreich und zwar diesmal verwendet wider Cartesius, Leibnitz, Kant, Schelling und Hegel. Was nun aber der Riese in Deverter über derlei Geisteszwerge zu zürnen hat, kann für Niemanden einiges Interesse haben.

Ich erlaube mir mit dieser Notiz noch einen andern Punkt der Spinoza-Litteratur aufzuklären. Spinoza's erste Arbeit: Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I & II, enthält zwischen Praef. und Index, die Verse:

Ingenio seu te natum meliore vocemus,
Seu de Cartesii fonte renatus eas, etc.

Sie sind unterzeichnet: J. B. M. D. Man hat schon öfter vermuthet, daß die beiden letzten Buchstaben Medicinae Doctor bedeuteten. Die Conjectur ist richtig. Neulich sandte mir Herr Fred. Muller, dessen glücklicher Stern ihm fortwährend vorzuleuchten scheint wo etwas Spinoza Betreffendes zu entdecken ist, ein Stückchen Papier, mit der Bitte um Auskunft über die Bedeutung der genannten Verse, weil er in margine eine kleine Verbesserung fand in Spinoza's Schrift. Es war ein Autograph des in der Geschichte des Spinozismus bekannten Dr. med. Johannes Bredenburg. Die Unterschrift ist also fernerhin zu lesen: Johannes Bredenburg Med. Dr., denn die erste Seite des Papierchens enthielt den Schluß des Meyer'schen Vorworts, und zwar vor dem Drucke von Spinoza selbst gereinigt von einem Seitenhieb Dr. Meyer's auf die Cartesianer.

Nicht uninteressant möchte zum Schluß die Mittheilung seyn des ursprünglichen Verbotes der nachgelassenen Werke Spinoza's, wovon ich das Original vorigen Sommer von Herrn Fred. Muller kaufte. Es lautet buchstäblich:

Placat.

De Staten van Hollandt ende West-Vrieslandt, Allen den geenen die desen sullen sien ofte hooren lesen, Salut. Doen te weten, Dat tot Onse kennisse gekomen is, dat seecker Boeck, gheintituleert, B. D. S. Opera Posthuma, ende dat Wy bevonden hebben, dat het voorschreve Boeck behelst seer veele prophane, blaspheme ende atheistische stellingen, daer door niet alleen den eenvoudigen Leser van de eenige ende waerachtige wegh der Salighevdt soude konnen werden afgheleydt, maer ooch de Leere van de Mensch-werdinge ende Opstandinge Christi, ende sulcks verscheyde seer essentiele Articulen van het Algemeyne Christelycke Geloof werden gelabefacteert, ende voorts by den Autheur wegh genomen ende ghevilipendeert de authoriteyt van de Miraculen, daer mede Godt Almachtigh syne Mogentheydt ende Goddelycke kracht

tot versterckinge van het Christelyck Geloof heeft willen betuygen, trachtende den Leser in te scherpen, dat de waerheydt van de Goddelycke revelatie, door de wysheydt van de Leere selfs, ende niet door Miraculen (die hy name geeft van Ignorantie, en een Fonteyn van malitie) moet werden bevestight, ende dat men het gheloove ende het oordeel over de Miraculen moet suspenderen, soo wanneer men de selve door natuyrlycke oorsaecken niet kan ontdecken, presupponerende, dat de Menschen in de kennisse van de natuyr niet diep ghenoegh konnende indringhen, daerom alleen sommighe gheschiede saecken, haer als Miraculen scheenen voor te komen, ende dat den Autheur om alle de voorschreve heterodoxe ende Goddeloose stellingen staende te houden, sich bedient heeft van veele ende verscheyde reden-kavelingen, directelyck aenloopende tegens den uytgedruckten Text van de Heylige Schriftuyr, ende tegens de Leere der Saligheydt, sulchs ende soodanigh de selve in de publycque Kercke werdt beleden; Ende dat Wy het drucken, verkoopen ende het dissemineren van het voorschreve Boeck met de hooghste Indignatie gevoelende ende ressenterende, midts dien goedtgevonden hebben, hetselve Boeck te verklaren, soo als Wy het selve verklaren by desen, voor prophaan, atheistisch ende blasphemant, vervolgens het verhandelen, verkoopen, drucken ende oversetten van het selve Boeck, mitsgaders van het translaet van dien, op de hooghste straffe ende indignatie wel scherpelyck verbiedende, om alsoo het voors: Tractaet in dese Landen door alle weghen ende middelen te supprimeren, ende den eenvoudige Ingesetenen alle occasie wech te nemen, om door de lecture van alsulcke Goddeloose stellinge niet verleydt, ofte van het rechtsinnige Geloof af-getrocken te worden. Ende op dat niemandt hier van ignorantie en kome te pretenderen, soo beveelen Wy, dat desen alomme geplubiceert ende geaffigeert sal werden daer het behoort, ende in gelycke saeken te geschieden gebruyckelyck is. Gedaen in den Hage onder het kleyne Zegel van den Lande den vyf en twintighsten Juny sesthien-hondert acht en tseventigh.

Onder stondt,

Ter Ordonnantie van de Staten,

Ende was geteechent,

Simon van Beaumont

In's Gravenhage, by Jacobus Scheltus . . . . Anno 1678.

Der Catalog der philosophischen Abtheilung meiner Bibliothek, den ich im nächsten Jahre zu veröffentlichen gedenke, wird die vollständige Litteratur des Spinozismus enthalten.

Schloß Winkelsteeg zu Hatert
bei Nimwegen, Juni 1864. Dr. van der Linde.

Bibliographie.

I. Verzeichniß der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

E. About: Le progrès. Paris, Hachette, 1864 (7½ Fr.).

J. E. Alaux: La Philosophie de M. Cousin. Paris, Germer-Bailière, 1864 (3½ Fr.

E. Alberti: Die Frage über Geist und Ordnung der Platonischen Schriften beleuchtet aus Aristoteles. Leipzig, Teubner, 1864 (24 Sgr.)

J. Bach: Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie u. Philosophie der mittleren Zeit. Wien, Braumüller, 1864 (²/₃ Thlr.).

M. Baguenault de Puchesse: L'immortalité, la mort et la vie. Etude sur la destinée de l'homme. Précédée d'une lettre de Mgr. l'Evêque d'Orléans. Paris, Didier. 1864 (3½ Fr.)

A. Bain: The Senses and the Intellect. Second edition. London, Longman, 1864 (15 Sh.).

R. Baxmann: Schleiermacher's Anfänge im Schriftstellern. Eine historische Skizze. Bonn, Marcus, 1864 (12 Sgr.).

E. Bersot: Essais de Philosophie et de Morale. 2 Vols. Paris, Didier, 1864 (12 Fr.).

M. Bertauld: La liberté civile. Paris, Didier, 1864 (3½ Fr.).

K. Biltz: Dramatische Studien. 3 Hefte: 1. Die dramatische Frage der Gegenwart mit Bezug auf die Lewes'sche Kritik der Dramen Göthe's. 2. Ueber typische Charakterzeichnung im Drama. 3. Ueber den modernen poetischen Styl im Allgemeinen u. den dramatischen insbesondere. Potsdam, Riegel, 1864 (1 Thlr.).

A. T. Bledsoe: A Theodicy, or Vindication of the Divine Glory as Manifested in the Constitution and Government of the Moral World. London, Saunders, 1864 (12 Sh.).

A. R. Böhner: Naturforschung und Kulturleben in ihren neusten Ergebnissen. Zeugniß der Thatsachen über Christenthum und Materialismus, Geist u. Stoff. 2te vervollst. Aufl. Hannover, Rümpler, 1864, (1⅓ Thlr.).

A. Boistel: Le droit dans la famille. Etudes de droit rationel et de droit primitif. Paris, Durand, 1864 (6 Fr.).

Bossuet: Traité de la connaissance de Dieu et de soi même. Nouvelle édition précédée d'une introduction, d'une analyse développee etc. par E. Lefranc. Paris, Delalain, 1864 (12 Fr.

Brailas: Essai de philosophie théoriqne et pratique. Corfou (Paris, Durand), 1863 (6 Fr.).

— — — Mélanges philosophiques. Ibid., 1863 (8 Fr.).

M. Brevier: The Two Worlds, Natural and Spiritual etc. London, 1864 (9 Sh.).

J. Brodie: The Antiquity and Nature of Man in Reply to Sir Ch. Lyell. London, Hamilton, 1864 (2½ Sh).

J. F. Bruch: Theorie des Bewußtseyns. Ein psychologischer Versuch. Straßburg, Treuttel, 1864 (2 Thlr. 8 Sgr.).

J. Buchanan: Analogy considered as a Guide to Thruth, and applied as an Aid to Faith. Edinburgh, Johnstone, 1864.

L. Büchner: Natur und Geist. Gespräche zweier Freunde über den Materialismus u. über die real-philosophischen Fragen der Gegenwart. In allgemein verständlicher Form. 2te verb. Aufl. Hamm, Grote, 1865 (1 Thlr.).

J. F. A. van Calker: Quaestiones nonnullae de nexu ac necessitudine philosophiae et scientiae naturalis et mathematicae. Ad legitime indicendam sacram memoriam regis Frid. Gulielmi III. etc. Bonnae, Georgi, 1864.

E. Caro: L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques. Paris, Hachette, 1864 (7½ Fr.).

O. H. E. Caspari: Die Sprache als philosophischer Entwickelungsgrund. Göttinger Doctor-Dissertation. Göttingen 1864.

M. Challemel-Lacour: La philosophie individualiste: étude sur Guillaume de Humboldt. Paris, Martinet, 1864 (2½ Fr.).

M. Cognat: Traditionalisme et Rationalisme. Quelques pièces pour servir à l'histoire des controverses de ce temps. Nouv. édition. Paris, Didier, 1864 (3½ Fr.).

S. T. Coleridge: The Friend: a Series of Essays to aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Morals and Religion. With the Anthor's last corrections and an Appendix etc. By H. N. Coleridge. A new edition. 2 Vols. London, Moxon, 1863.

A. Comte: Cours de Philosophie positive. 2me édition, augmentée d'une préface par E. Littré. T. III.: La Philosophie chimique et la philosophie biologique. T. IV.: La partie dogmatique et la philosophie sociale. Paris, Baillière, 1864 (5 ℳ).

C. F. Cooper: On the Genius and Ideas of Plato. Göttinger Inaugural-Dissertation. Göttingen, 1864.

V. Cousin: Histoire générale de la Philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu' à la fin du XVIII me siècle. Nouvelle édition. Paris, Didier, 1864 (7 Fr.).

P. Damiron: Mémoires pour servir à l'histoire de la Philosophie au dix-huitième siécle. Vol. III. Avec une introduction de M. C. Gourand. Paris, 1864.

T. Davies: On the chief Principles in Em. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Göttinger Inaugural-Dissertation. Göttingen, 1864.

Ch. Desmaze: P. Ramus, Professeur au Collége de France, sa vie, ses écrits, sa mort. Paris, Cherbuliez, 1864.

J. N. Ehrlich: Apologetische Ergänzungen der Fundamental-Theologie. 2tes Heft: IV. der Buddhismus und das Christenthum. V. der Mensch u. der Staat. Prag, F. Ehrlich, 1864 (1 ℳ).

Erdmann: Zwei Märtyrer der Wissenschaft. Vortrag etc. Berlin, Herz, 1864 (5 Sgr).

G. Th. Fechner: Ueber die physikalische u. d. philosophische Atomenlehre. Zweite vermehrte Auflage. Leipzig, Mendelssohn, 1864 (1½ ℳ).

L. Feuerbach: La Religion. Mort. Immortalité. Traduction de l'allemand par J. Roy. Paris, Davyl, 1864 (5 Fr.)

J. H. Fichte: Psychologie. Die Lehre vom bewußten Geiste des Menschen oder Entwickelungsgeschichte des Bewußtseyns begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung. Erster Theil: Die allgemeine Theorie des Bewußtseyns und die Lehre vom sinnlichen Erkennen, vom Gedächtniß u. der Phantasie. Leipzig, Brockhaus. 1864 (4 ℳ).

C. Flammarion: Pluralité des mondes habités. Paris, Didier, 1864.

J. Fournet: Lois des deux substances. Paris, Maisson, 1864.

J. Freudenthal: Ueber den Begriff des Worts φαντασία bei Aristoteles. Göttinger Inaugnral-Dissertation. Göttingen, 1864

E. F. Friedrich: Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik und Wissenschaftslehre. Erster Band: der Prospekt ganz und die Introduction zur größeren Hälfte. Orthoslogos. Logismus. Koinoslogos. Leipzig, Brockhaus, 1864.

M. Galliot: La verité sur Dieu, les esprits et la trinité humaine. Nouveau système de la philosophie. Paris, Vallée, 1864 (3½ Fr.).

W. D. Geddes: Platonis Phaedo. The Phaedo of Plato. Edited with Introduction and Notes. London, Williams & Norgate, 1863.

L. Giesebrecht u. E. Böhmer: Damaris. Eine Zeitschrift. Vierter Jahrgang. Heft I u. II. Stettin, Nahmer, 1864 (1 ℛ).

M. Guizot: Méditations et études morales. Nouvelle édition ornée du portrait de l'auteur. Paris, Didier, 1864 (6 Fr.).

— — —: Méditations sur l'essence de la réligion chrétienne. Paris, Lévy, 1864.

The Harmony of Science and Faith. An Attempt to ascertain how far Belief in the Scriptures is in accordance with Modern Scientific discovery. London, Macintosh, 1864.

R. Haym: Arthur Schopenhauer. Besonders abgedruckt aus dem 14. Bande der Preußischen Jahrbücher. Berlin, Reimer, 1864 (16 Sgr.).

L. v. Hellenbach: Gesetze der socialen Bewegung. Versuch einer Geschichte der Menschheit. Wien, Förster, 1864 (1 ℛ).

H. Holland's Essays wissenschaftlichen u. literarischen Inhalts. Aus d. Englischen von B. Althaus. 1. Band. Berlin, Lührsen, 1864 (22½ Sgr.).

J. Huber: Die Idee der Unsterblichkeit. München, Lentner, 1864 (25 Sgr.).

V. Hugo: Littératnre et Philosophie mêlées. 2 Vols. Paris, Hachette, 1864 (1 ℛ 26 Sgr.).

S. Hurard: Des vérités fondamentales. Réfutation des erreurs de M.M. Littré, Taine et Renan. Paris, Giraud, 1864 (2½ Fr.

H. James: Substance and Shadow or Morality and Religion in their Relation to Life. An Essay on the Physics of Creation. London, Trübner, 1863.

C. M. Ingleby: An Introduction to Metaphysic. Parl I. London, Asher, 1864 (6 Sh.).

A. Jung: Fr. Wilhelm Joseph v. Schelling und eine Unterredung mit demselben im J. 1838 zu München. Leipzig, F. Fleischer, 1864 (15 Sgr.).

E. Kant: Mélanges de logique, traduits par J. Tissot. Paris, Ladrange, 1864.

— — —: Anthropologie, traduction de J. Tissot. Ibid., 1864.

J. de-Bosch Kemper: De Wetenschap der Zamenleving. Vijfde Stuck: de bijzondere Lewensbetrekkingen on de Bescherming van het Regtsgezag. Amsterdam, Muller 1863.

— — —: Handleiding to de Kennis van de Wetenschap der Zamenleving en van het nederlandsche Staatsregt. 2 Stuck. Ibid., 1863.

J. H. v. Kirchmann: Die Philosophie des Wissens. Erster Band: Die Lehre vom Vorstellen. Berlin, Springer, 1864 (3 ℛ).

A. Kitz: Seyn und Sollen. Abriß einer philosophischen Einleitung in das Sitten- und Rechtsgesetz. Frankfurt a/M., Hermann, 1864 (20 Sgr.).

M. Lafarge: Réflexions sur la morale du XIX me siècle. Paris, Beauprés, 1864.

J. B. Lehmans: Spinoza, sein Lebensbild und seine Philosophie. Würzburger Inaugural-Dissertation. Würzburg, Stuber, 1864.

E. Lemcke: Populäre Aesthetik. Leipzig, Seemann, 1865 (1 ℛ 18 Sgr.).

H. von Leonhardi: Die bisher bekannten österreichischen Armleuchter-Gewächse, besprochen vom morphogenetischen Standpunkte, Naturforschern und Philosophen gewidmet. Prag, Tempsky, 1864 (24 Sgr.).

G. H. Lewes: Aristotle: a Chapter from the History of Science. London, Smith, 1864.

E. Löwenthal: Herr Schleiden und der Darwinsche Artenentstehungs-Humbug. Nebst einem Anhang: Sechs Thesen für die künftige Philosophie u. Naturforschung. Berlin, Schlingmann, 1864 (5 Sgr.).

H. Lotze: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Dritter Band: Die Geschichte. — Der Fortschritt. — Der Zusammenhang der Dinge. Leipzig, Hirzel, 1864 (3 ℛ).

E. Mahon de Monaghan: L'Eglise, la Réforme, la Philosophie et le Socialisme au point de vue de la civilisation moderne. Luxembourg, Bruck, 1864 (28 Sgr.).

A. Matinée: Examen du Parménide. Havre, Lemale, 1864.

N. Matter: Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine. 2e édition. Paris, Didier, 1864 (3½ Fr.).
— —: Saint Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinez et leurs groupes, d'après des documents inédits. 2e édition. Paris, Didier, 1864 (3½ Fr.).
G. Mehring: Die philosophisch kritischen Grundsätze der Selbstvoraussetzung oder die Religions-Philosophie. Stuttgart, Belser, 1864 (1 ⁊ 10 Sgr).
P. M. Mervoyer: Etude sur l'association des Idées. Paris, Durand, 1864 (6 Fr.).
F. Michelis: De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario commentatio critica etc. Brunsbergae, apud J. R. Huye, 1864.
M. Moigno: Tableau des connaissances humaines. Paris, Giraud, 1864 (75 C.).
F. Meunier: Aristote a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible l'autre secrète. Paris, Dupont, 1864.
J. Moleschott: Die Einheit des Lebens. Vortrag bei d. Wiedereröffnung der Vorlesungen über Psychologie an der Turiner Hochschule ꝛc. Gießen, Ferber, 1864 (10 Sgr).
M. Müller's Second Series of Lectures on the Science of Language, being the Lectures delivered at the Royal Institution in 1863. London, Longman Green, 1864.
A. Nager: Die Religionsphilosophie des Talmud in ihren Hauptmomenten dargestellt. Leipzig, 1864 (10 Sgr).
J. Napier: Lectures on Buttler's Analogy of Religion to the Constitution and Course of Nature. Delivered before the Dublin Young Men's Christian Association in connexion with the United Church of England. London, Simpkin, 1864 (4½ Sh.)
A. Neander's Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik. Herausgegeben von Dr. E. Erdmann. Berlin, Wiegandt, 1864 (1½ ⁊).
F. J. Oehri: Die Welt nach ihrer Erhabenheit und nach dem Leben der Natur in Gemäßheit eines allgemeinen obersten Grundsatzes dargestellt und hiernach auch das Leben der Erde mit den wichtigsten Vorgängen in der Erdrinde und dem Luftkreise beleuchtet, mit natürlicher Begründung der Erscheinungen der Ebbe und Fluth, des Magnetismus, der Elektricität ꝛc. Wien. Verlag des Verf. 1864, (20 Sgr).
R. Owen: Instances of the Power of God as manifested in His Animal Creation: a Lecture delivered etc. London, Longman Green etc, 1864 (1 Sh.).
Ch. Palmer: Die Moral des Christenthums. Stuttgart, Liesching, 1864 (2 ⁊).
Pascal: Opuscules philosophiques. Edition classique précédée d'une Introduction, d'une analyse dévoloppée et accompagnée des notes critiques par F. Cadet. Paris, Delalain, 1864.
M. Penton: The Material Universe: its Vastness and Durability. London, Nelson, 1864.
C. R. Pfaff: Ideen eines Arztes über die Unsterblichkeit der Seele. Dresden, Türk, 1864 (10 Sgr).
K. C. Planck: Grundlinien einer Wissenschaft der Natur als Wiederherstellung der reinen Erscheinungsformen. Leipzig, Weigel, 1864 (1⅓ ⁊).
E. Poitou: Les Philosophes Français contemporains et leurs systèmes religieux. Paris, 1864 (3½ Fr.).
K. W. Portius: Das Wesen der Sinne und der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte. Leipzig, Weber, 1864 (15 Sgr).
M. G. Pouchet: De la pluralité des races humaines. Paris, Masson, 1864 (6 Fr.).
M. Remy: Platonis doctrina de artibus liberalibus, praecipue de imitationis in artibus conspicuae vi et natura. Hallische Inaugural-Dissertation. Halle, Schmidt. 1864.
S. Ribbing: Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre nebst beigefügten Untersuchungen über die Aechtheit und den Zusammenhang der Platonischen Schriften. 2ter Theil. Leipzig, Engelmann, 1864 (1¼ ⁊).

H. Ritter et L. Preller: Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt cet. Recognovit et auxit L. Preller. Ed. III. Gotha, Perthes, 1864 ($2^2/_3$ Thlr.).

A. Robertson: The Laws of Thought. Objective and Subjective. London, Longman, 1864 (4 Sh.).

C. L. Robertson and H. Maudsley: The Journal of Mental Science. New Series. No. XIII. London, Churchill, 1864 (2½ Sh.).

A. Rondelet: La morale de la richesse. Paris, Didier, 1864 (4½ Fr.).

V. Rose: Aristoteles Pseudepigraphus. P. I: Fragmenta Aristotelis philosophica; P. II: Fragmenta historica etc. Leipzig, Teubner, 1863 (4 Thlr. 20 Sgr.).

H. R. Rüegg: Grundriß der Seelenlehre. Ein Leitfaden für den Unterricht an Lehrer-Seminarien und das Selbststudium. 2te Auflage. Bonn, Dalp, 1864 (18 Sgr.).

F. Saisset: L'Ame et la Vie, suivi d'un examen critique sur l'Esthétique Française. Paris, Baillière. 1864 (3½ Fr.).

C. Schaarschmidt: Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher. Bonn, Marcus, 1864 (15 Sgr.).

E. Schlagintweit: Buddhism in Tibet. Illustrated by Litterary Documents and Objects of Religious Worship. With an Account of the Buddhist System preceding it in India. London, Trübner, 1863.

F. S. Schmid aus Schwarzenberg: Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph. Aus den Quellen dargestellt. Neue Ausgabe. Erlangen, Bläsing, 1864 (20 Sgr.).

H. Schmidt: Gregor's von Nyssa Dialog über Seele und Auferstehung in deutscher Bearbeitung und mit kritischen Anmerkungen. Halle, Waisenhaus, 1864 (10 Sgr.).

K. Schmidt: Die Anthropologie. Die Wissenschaft vom Menschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung und auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte, den Bildnern der deutschen Nation gewidmet. Erster Theil: Einleitung und Geschichte der Anthropologie. Dresden, Echtermann, 1864 (1 Thlr. 24 Sgr.).

A. Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Herausgegeben v. J. Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus, 1864 (2 Thlr. 20 Sgr.).

— — —: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Herausgegeben von J. Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus, 1864 (1 Thlr.).

H. Spencer: The Classification of the Sciences, to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte. London, Williams, 1864 (2½ Sh.).

B. A. v. Staegemann: Die Theorie des Bewußtseyns im Wesen. Berlin, Hertz, 1864 (3 Thlr.).

H. Steinthal: Philologie, Geschichte u. Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. Ein Vortrag 2c. Berlin, Dümmler, 1864 (15 Sgr.).

C. J. Sundewall: Die Thierarten des Aristoteles von den Klassen der Säugethiere, Vögel, Reptilien und Insekten. Uebersetzung aus dem Schwedischen. Stockholm, Samson & Wallin, 1863.

J. Swan: Delineations of the Brain in Relation to Voluntary Motion. London, Bradburg, 1864 (1 L, 1 Sh.).

A. Tari: Estetica ideale. Napoli, 1863 (6 L).

C. Thomas: The Conformation of the Material by the Spiritual. London, Ellis, 1864 (5 Sh.)

W. Thomson: An Outline of the Necessary Laws of Thought: a Treatise of Pure and Applied Logic. 7th edition. London, Longman, 1864 (5½ Sh.).

F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit. Berlin, Mittler, 1864 (20 Sgr.).

L. Uloth: Begriff, Wesen und Umfang der Darstellung der Ethik. Göttinger Inaugural-Dissertation. Göttingen, 1864.
A. Vera: Prolusioni alla storia della filosofia. Parigi, Ladrange, 1863.
— — —: Prolusioni alla filosofia della storia. Ibid. 1864.
C. Vogt: Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung u. in der Geschichte der Erde. 2 Bände. Gießen, Ricker, 1864. (3 ₰ 6 Sgr.)
Voltaire: Lettres inédites sur la Tolérance, publiées avec une introduction et des notes par M. A. Coquerel fils. Paris, Cherbuliez, 1864.
T. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 4ter Theil: Die Amerikaner, ethnographisch u. culturhistorisch dargestellt. 2te Hälfte. Leipzig, Fleischer. 1864. (3³/₄ ₰)
K. Wilmarshof: Das Jenseits. Ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. Zweite Abthlg.: Der kosmologische Beweis. Leipzig, Amelang, 1864. (24 Sgr.)
W. Wingerath: Die christliche Urphilosophie und ihre Grundsätze der wissenschaftlichen Lösung der auf den Universitäten gelehrten Streitfragen und Zweifel über Geist, Gott, Offenbarung und die wahre Religion. 1—3tes Heft: Praktische Uebungen ꝛc. Frankfurth a. M., Hamacher, 1864. (15 Sgr.)

II. Verzeichniß
der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen. 1864. No. 9. Keferstein: Sundewall, Thierarten des Aristoteles. — No. 25 W. Dittenberger: Rose, Aristoteles pseudepigraphus. — No. 26. H. Ritter: Alberti, die Frage über Geist u. Ordnung der Platon. Schriften beleucht. aus Aristot. — No. 30. Th. Merz: J. Mackintosh, dissertat. on the progress of the ethical philosophy, chiefly during the 17 and 18 centuries. 3. ed. with a pref. by Whewell. — No. 31. H. Ritter: Bach, Meister Eckardt, der Vater der deutschen Speculation, — No. 39. Th. Benfey: Max Müller, Lectures on the science of language. —

Heidelberger Jahrbücher. 1864. Hft. 3 (März). Doergens: Steinthal, Gesch. der Sprachwissensch, — v. Reichlin-Meldegg: Strauß, Lessing's Nathan. — Hft. 4 (April). Derselbe: Gwinner, Schopenhauer u. s. Freunde. — K. Riel, Natur u. Geschichte. — Hft. 6 (Juni). Derselbe: Huber, Idee der Unsterblichkeit. — Dankwardt, Psychologie u. Criminalrecht. — Huch, d. Wesen des Bösen. — Dörgens: Müller, Wissenschaft der Sprache. — Hft. 7 (Juli). v. Reichlin-Meldegg: Kirchmann, Philos. des Wissens.

Leipziger Centralblatt. 1864. (A. T.) Rose, Aristot. pseudepigr. — St. 24. Helfferich, Kategorien des Rechts. — No. 25. Glinka, la philos. du droit. — No. 33. Bach, Meister Eckart u. s. w. — J. Huber, Idee der Unsterblichkeit. — C. Vogt, Vorlesungen über den Menschen — No. 36. Alberti, die Frage über Geist u. Ordnung der Platon. Schriften u. s. w. — Isis, der Mensch u. die Welt. Bd. 4. — No. 37. Villari, Galileo, Bacone ed il metodo sperimentale. — No. 38. (A. T.) Spengel, Aristotel. Studien. I. Nikom. Ethik. — Gwinner, Schopenhauer u. s. Freunde. — Böhmer, über Bacon von Verulam u. d. Verbindung der Philos. m. d. Naturwissensch. — No. 39. (A. T.) Vermehren, Aristot. Schriftstellen: Hft. 1. Nikom. Ethik. — Kleutzen, Philos. der

Vorzeit. — Classen, zur Gesch. des Wortes Natur. — No. 40. Brandis, Gesch. der Entwicklungen der Griech. Philos. 2. Hälfte. — Schellwien, Sein u. Bewußtsein. — Descartes' Hauptschriften, übers. v. K. Fischer. — Bullinger, was ist Philosophie, was nicht? — Breuning, Lehre vom Schönen beim Plotin. — No. 41. Portius, das Wesen der Sinne u. der Seele vom naturwissensch. Standpunkte. — Wundt, Vorlesungen über d. Menschen u. Thierseele. Bd. 2.

Rheinisches Museum. 1864. N. F. Jahrg. 19. Hft. 2. F. Susemihl, Studien zur aristot. Poetik. — Hft. 3. E. Alberti, über die Stelle S. 274—278 im Plat. Phädrus u. über Plat. Schule. —

Philologus. 1864. Jahrg. 21. Hft. 1. Fr. Ueberweg, in wie weit geht die Stelle in Plat. Phädrus p. 95 E. auf d. Entwickelungsgang des histor. Sokrates? — Supplementbd. 3. Hft. 1. Alberti, Gesichtspunkte für angezweifelte Platon. Gespräche. — Jahrg. 21. Hft. 3. A. Döring, d. tragische Katharsis bei Aristot. n. ihre neuest. Erklärer. —

Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik. 1864. Bd. 89 u. 90. Hft. 2. Fr. Ueberweg, der Dialog Parmenides. — Hft. 4. Susemihl, zu Aristotel Poetik cap. 9. — Hft. 5 u. 6. G. F. Schömann: Steinthal, Gesch. der Sprachwissensch. —

Eos. Süddeutsche Zeitschr. f. Philol. u. Gymnasialwesen. 1864. Hft. 2. Chr. Cron, das Dämonium des Sokrates. — W. Oncken, Scaligerana zu Aristot. eth. u. polit. Schriften (Forts.) u. Hft. 3. (Schluß). —

Damaris. Jahrg. 4. Hft. 1. Giesebrecht, vom Fortschritt in d. Gesch. d. Menschheit. —

Monatsberichte der kgl. prß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. 1864. Maiheft. — Trendelenburg: Einige Belege für d. nacharistot. Abfassungszeit der magna moralia. —

Sitzungsberichte der kgl. bayer. Akad. d. Wissensch. 1864. Hft. 1. Schlagintweit, über d. Gottesbegriff des Buddhismus. -

Abhandlungen der philol.-philos. Klasse d. kgl. bayer. Akad. d. Wissensch. Bd. 10, Abth. 1. L. Spengel, Aristotel. Studien. 1. Nikom. Ethik. —

Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. 1864. Bd. 3. Hft. 3. — L. Tobler, das Wort in d. Gesch. der Religion. — Delbrück, die Entstehung des Mythos bei den indogerman. Völkern. — L. Tobler: innere Sprachformen des Zeitbegriffs. — Pott: über Mannichfaltigkeit des sprachlichen Ausdrucks nach Laut u. Begriff. — Steinthal, die Zählmethode der Mandenga-Neger. — Unter d. Anzeigen. Derselbe: Zeller, Entwicklung des Monotheismus bei d. Griechen. —

Zeitschrift für exacte Philosophie. 1863. Bd. 4. Hft. 4. M. W. Drobisch, über d. neuesten Versuch die Psychologie naturwiss. zu begründen. — O. Flügel, über d. formalen Character der Aesthetik. — Theod. Vogt: d. Dualismus in d. Psychologie. — Fr. Rud. Landmann: über einen für d. Ethik wichtigen bis jetzt nach nicht hinreich. ins Licht gesetzten Begriff, u. eine an ihn sich knüpfende Hauptfrage der Ethik. — Recensionen. — Thilo: Isis, d. Mensch u. d. Welt. 4 Bde. — Nahlowsky: G. A. Lindner, Lehrb. der empir. Psychol. nach genet. Methode. — Herr Schliephake, v. d. Redact. — Miscellaneen: (A.) I. Das argumentum ab invidia ductum. — II. Eine Probe Renanscher Ontologie u. Psychologie. 1864. — Bd. 5. Hft. 1. G. Schilling: Die Reform der Psychologie durch Herbart, III. Aufbau der Psychologie. — A. Geyer: zur Lehre vom Staatsvertrag. — Recension. — A. Geyer: P. Harum, von d. Entstehung des Rechts, Vortrag. — Th. Waitz (Nekrolog). — Hft. 2. — M. W. Drobisch, über d. Wandlungen der Begriffe des Idealismus u. Realism. u. d. ideal. Seite der Herbartsch. Metaphysik. — C. A. Thilo:

über Leibnitz Religionsphilosophie. — D. Flügel: Jacob Saurin, als Moralist. — F. H. Th. Allihn: das vermeintl. Deistische der Ethik nach Herbart. — Urtheil der Preisrichter über d. eingesendete Behandl. der in Bd. 3. Hft. 3. dieser Zeitschr. gestellten Preisaufgabe. — Miscellaneen (E. Klopp's Herausg. v. Leibnitz. — Vera, Uebersetzungen Hegels).

Der Gedanke. 1864. Bd. 5. Hft. 1. I. Berichte u. Discussionen: 1. K. Rosenkranz, Rameau's Neffe. — 2. Der Unterschied der Confessionen, v. Hennings Bericht nebst Discussion. — II. Abhandlungen u. Kritiken: 1. O. Glagau: über d. Wesen der Tragödie. 2. Art. — 2. Boumann: Luigi Settembrini, dell' indirizzo del sapere nel secolo XIX. — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen: 1. Neujahrsgruß, v. Märcker. — 2. Rosenkranz: A. Vera, philos. de la nature de Hegel trad. etc. P. 1. — 3. Notizblatt: Der American. Social-Philos. Carey im Verh. zu Bastiat u. Ricardo. — 4. Correspondenz: Neapel, nochmals d. Wahlen der neapolit. Akadem. d. mor. u. polit. Wissensch. Königsberg, Rosenkranz Auseinandersetzung mit Schultz-Schultzenstein. — 5. Persönliches: M. Veit. — D. Lehrer d. Philos. in Basel, Berlin, Bern, Bonn u. Braunsberg. — 6. Geschichtsphilos. Uebersicht, v. Michelet. — 7. Sitzungsbericht der philos. Gesellsch. — Hft. 2. I. Abhandlungen: 1. Feuerlein: David Hume's Leben und Wirken. 5. Art. — 2. Boumann: über d. Charaktere Malcolm's u. Macduff's mit bes. Bezieh. auf Worte des Letzteren in Shakespeare's Macbeth. — II. Discussionen u. Kritiken: 1. Ueber d. Böse, Vortrag Märckers nebst Discuss. — 2. V. Imbriani: Pensieri filosofici di G. B. Passerini. — 3. Dav. Strauß: Leben Jesu, Bericht Märckers. — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen: 1. Gedicht über Aristoteles, an Michelet. — 2. Spaventa über Hegel in d. Akad. zu Neapel, v. Michelet. — 3. Pietroszewski's Uebers. der Zendbücher, v. Michelet. — 4. Notizblatt: Die fr. Gemeinden. — D. allgem. Frauenzeitung. — D. histor. Christ. u. d. Offenbarungsdarst. in d. histor. Malerei. — 5. Correspondenz: Neapel, noch einmal d. Wahlen u. s. w. — 6. Persönliches: Waitz, Michelis. — Die Lehrer der Philos. in Breslau, Erlangen, Freiburg, Gießen, Göttingen, Gratz u. Greifswald. — 7 u. 8. wie gew. — Hft. 3. I. Kritiken u. Discussionen: 1. Rob. Schellwien: Lassalle, Fr. Bastiat-Schultze v. Delitzsch. mit Zus. v. Michelet. — 2. Jovanowitsch, the Serbian Nation and the Eastern Question, v. Märcker nebst Discuss. — 2. Abhandlungen: Feuerlein, Dav. Hume's Leben u. Wirken. 6. Art. — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen: 1. Rosenkranz' Jubelrede über Fichte. — 2. Oxenford, Sein u. Nichtsein. — 3. Pietroszewski's Antwort auf d. Kritik seiner Uebers. der Zendbücher. — 4. Notizblatt: d. Positivismus in England. — Die allgem. Zeichensprache für Seeleute. — Alph. Carr über d. Todesstrafe. — Die Zwecke der relig. Gemeinden. — 5. Correspondenz: Odessa, d. Univers. das. u. d. Lehrstühle der Philos. in Rußland. — Königsberg, die Kantstatue. — 6. Persönliches: F. Lassalle's Nekrolog. — Die Lehrer der Universitäten Halle, Heidelberg, Jena, Innsbruck, Kiel, Königsberg. — Neuhäuser, Knoodt. — 7 u. 8. wie gew.

Athenäum. 1864. Bd. 3. Hft. 1. — Hoffmann: über die Gotteslehre Schellings. 1. — Lutterbeck, aus Baaders Naturphilosophie. Art. 3. Die Atome als Naturprinzip. — Frohschammer: über d. Wesen des Liberalismus. — Recensionen. v. Hoffmann: 1. Schleiden, über d. Materialism. — 2. L. Cl. de St. Martin's Dichtungen, übers. v. Beck. — v. Frohschammer: 3. Flir, Briefe aus Rom. — 4. Al. Jung, Rosmarin od. d. Schule des Lebens. — Hft. 2. Lutterbeck, aus Baader's Naturphilos. Art 4. Der Dynamismus. — Hoffmann: über d. Gotteslehre Schellings. 1. (Schluß). — Frohschammer, über d. Vernunft u. d. Gottesidee. — (V. H. J. D.), E. v. Lasaulx über d. Philosophie. — Hoff-

mann: neuere Stimmen über Fr. v. Baader. — Recensionen. v. Fr. über: 1. H. Beckers, Bedeut. d. Schellingsch. Metaph. — 2. Freund, Lug u. Trug, v. Standpunkte des Strafrechts u. d. Gesch. dargest. — 3. Huxley, Zeugnisse für d. Stellung des Menschen in der Natur. —

Pädagog. Archiv. (v. Langbein) 1864. No. 8. L. Ballauf, über Fichte'sche Philosophie.

Jahrbücher für Gesellschafts- u. Staatswissenschaftrn (v. Glaser). Bd. 1. Hft. 5 u. 6. Die Idee des Fortschritts. — Bd. 2. Hft. 2. Frz. v. Baader v. d. Idee der heilig. Allianz. —

Petermanns Mittheilungen 1864. Hft 6. H. Wagner: Waitz, Anthropologie der Naturvölker. —

Zeitschrift für wissensch. Zoologie. Bd. 14. Hft. 1 u. 2. A. Cölliker, über die Darwin'sche Schöpfungstheorie (Vortrag). —

Theologische Studien u. Kritiken (v. Ullmann u. Rothe). 1864. Hft. 4. Th. Merz: J. Baggesen's philos. Nachlaß. —

Zeitschrift f. wissensch. Theologie (v. Hilgenfeld). 1864. Jahrg. 7. Hft. 3. K. Rosenkranz, der deutsche Materialism. u. d. Theologie.

Zeitschrift für histor. Theologie (v. Niedner.) 1864. Hft. 2. W. Peeger, ein neuer Tractat Meister Eckardt's u. d. Grundl. der Eckardtsch. Theosophie. —

Jahrbuch für deutsche Theologie (v. Liebner). 1864. Bd. 9. Hft. 2. Köstlin: die Frage über d. Wunder nach dem Stande der neueren Wissenschaft. — Auberlen: Thom. Wizenmann u. s. Bedeutung als philos.-histor. Schrifttheolog. — Anzeige v. Harleß, christl. Ethik. —

Protestant Kirchenzeitung (v. Krause). 1864. No. 35 u. 36. Spanth: Fr. Roos', das Verhältn. der Philos. zur Offenbarung. — No. 38 u. 39. Der Altenburger Kirchentag (Bericht.). —

Evangel. Kirchenzeitung (v. Hengstenberg). 1864. Bd. 75. Hft. 1. (Juli). — Fichte u. die Kirche. —

N. evangel. Kirchenzeitung (v. Meßner). 1864. No. 2. Literat. 1. Schleiden, Alter des Menschengeschl. — 2. Perty, Anthropol. Vorträge. — No. 22. Literat. Culmann: d. christl. Ethik. Th. 1. — No. 23. Die biblische Anthropologie (auf Grund der Schrift: D. Lehre vom Menschen auf d. Grunde der göttl. Offenbarung, v. General von Rudloff. 2. Aufl. 2 Theile.). — No. 26. Frohschammer u. die von ultramont. Seite gegen ihn erhoben. Anklagen. — Nr. 38 u. 40. Der Kirchentag in Altenburg (Bericht.). —

Protestant. Monatsblättter (v. Gelzer). 1864. Bd. 23. Hft. 3. (März). Fr. Ueberweg: die Schicksalsidee in Schillers Dichtung u. Reflexion. — Hft. 5. Ein Blick auf die eth. Studien u. Systeme der Gegenwart. —

Theologisches Literaturblatt (v. Zimmermann). 1864. No. 7. Culmann: d. christl. Ethik. Th. 1. — No. 12. (B. Brg.): C Hermann, Theorie des Denkvermögens. — No. 15 u. 16. Athenäum, philos. Zeitschr. Bd. 2. — No. 41. (♂): J. Huber: die Idee der Unsterblichkeit. — No. 49. (K. Sil.): Chr. Hoffmann: Fortschritt u. Rückschritt in d. zwei letzten Jahrhund. d. Gesch. des Abfalls. Bd. 1. Die Entwickl. des Abfalls von s. Anfängen bis zu s. Erhebung als Fahne des Fortschritts durch Voltaire. — No. 58 u. 59. (B. Brg.): Chr. Weiße, Dogmat. od. Philos. des Christenth. Bd. 3. —

Theologische Quartalschrift (v. Kuhn. 1864. Jahrg. 46. Hft. 1. Katzenberger: Becker u. Brentano, Studien über Plato u. Aristoteles. Hft. 2 Kuhn: d. Naturl. u. d. Uebernaturl., Antwort auf d. fortges. Angriffe der histor. polit. Blätter. —

Der Katholik (v. Moufang). 1864. Jahrg. 44. Februarhft. — Aristoteles u. s. Commentator Thom. Aquino (Schluß). — Märzhft. Ueber

d wesentl. Zusammenh. zw. Philos. u. Gesch. — Maihft. Leibnitz u. s. Unionsvers. in Wissensch., Politik u. Religion (Forts. im Junihft). — Kleutgen's, Philos. der Vorzeit. — Septbrhft. Die moderne Phrenologie, vom philos. Standpunkte aus geprüft. 1.

Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch des Judenthums (v. Fränkel). 1864. Maiheft. A. Schmiedl: über d. Begriffe von Substanz u. Accidenz in d. Philos. des jüd. Mittelalters.

Preußische Jahrbücher. 1864. Bd. 14. Hft. 1. u. 2. R. Haym: Arthur Schopenhauer. —

Deutsche Jahrbücher. 1864. Bd. 12. Hft. 3. E. Wiß: Virchow's Forschungen über d. letzten Formelemente des Lebens (Schluß).

Deutsche Vierteljahrsschrift. 1864. Jahrg. 27. No. 105. Faber: d. Materialismus in d. Literatur. — No. 106. Th. Merz: zur Verständigung über d. kulturgesch. Stellung u. Bedeutung der deutsch. Philos. im 19. Jahrh. — No. 107. Lessing u. Kant im Verh. zur relig. Bewegung des 18. Jahrh — No. 108. Faber: der religiöse Roman in Frankreich. —

Altpreuß. Monatsschrift. 1864. Hft. 5. K. Rosenkranz: Friedr. d. Gr. als Philosoph (Vortrag). —

Deutsches Museum. 1864. No. 14 u. 15. Rob. Springer: Arth. Schopenhauer vor d. franz. Kritik. — No. 32—35. Melch. Meyr: was ist Geist? —

Blätter für literar. Unterhaltung. 1864. No. 11. Perty, Forschungen über d. Menschengeschlecht. — Fr. Schleiermacher. — No. 13. Fortlage, Kant'sche Philosophie. — No. 14. E. v. Schmidt, ein Beitrag zu d. Streitfrage über Material. u. Spiritualismus. — No. 28. A. Jung: Joh. G. Hamann. — No. 31. M. Perty: Th. Waitz ethnogr. Forschungen. — No. 34. H. Guthe: C. Vogt's anthropol. Vorlesungen. — No. 36 u. 37. E. v. Schmidt: Aus Schopenhauer's Nachlaß. — No. 40. A. Buddeus: Leibnitz Schriften in einer Gesammtausg. —

Westermanns Monatshefte. 1864. No. 92. Mai. M. Carriere: Sokrates u. s. Stellung in d. Gesch. des menschl. Geistes. — No. 96. Sept. Wilh. (Hoffner?), Arthur Schopenhauer. —

Morgenblatt. 1864. No. 17 — 21. K Fischer: Lessings Nathan d. Weise (zwei Vorträge). —

Unterhaltungen am häusl. Heerd. 1864. No. 17. K. Silberschlag: über d. Macht der Phantasie, ein Beitr. zur Psychol. — No. 27. Derselbe: über d. Begriff des Lächerlichen in der Poesie. — No. 40. Spinoza als Staatslehrer für d. Gegenwart. —

Oesterreichische Wochenschrift. 1864. No. 28 u. 29. L. Trebisch: d. menschl. Freiheit, eine philos. Rhapsodie. — No. 29. Derselbe: Descartes' Hauptschriften, übertr. v. K. Fischer. —

Magazin für d. Literatur d. Auslandes. 1864. No. 17. Theodor Parker's Leben u. Briefwechsel. — No. 34. Die Psychologie in Verbindung mit d. Geschichtswissensch. (Bericht über Steinthal.) — No. 36. Zur Physiologie des Schlafes. — Janet gegen Darwin. 1. Die Entwicklung des Auges. — No. 37. Janet gegen Darwin. 2. d. Instinkt. — No. 40. Der Buddhism nach d. Erklärung eines protest. Geistlichen. — No. 41. Die engl. Correspondenz über Wissenschaft u. Glauben.

Journal des Savants. 1864. (Mars et Avril.) Cousin: Première entrevue de Richelieu et de Mazarin. — (Mars.) Mignet, Projet d'expédit d'Egypte proposé en 1672 par Leibnitz à Louis XIV., d'après les documents publiés par M. Foucher, de Car.). — Barthélemy St. Hilaire, de l'état actuel de la philosophie hindoue. 1. art. — (Août) Cousin, Nouvelles relat. de Richelieu et de Mazarin. 1er art. —

Compte rendu de l'Académ. des scienc. moral. et politiques. — 1864. Sér. 4. T. 17. (Févr. et Mars). Effets économiques de la pro-

duction morale dans l'ordre physique (Observations sur le mem. de M. Rondelet sur la product. mor., présentées par M. M. Ch. Lucae, Wolowsky, L. de Lavergne, Renouard et Dunon.). — T. 18 (Avril). Discours prononcé le 29. déc. 1863 aux funérailles de M. Saisset, par M. Naudet, présid. de l'Acad. — Mem. sur les origines d'une philos. nouvelle opposée au spiritualisme, par M. Caro. — T. 19 (Mai). Projet d'expédit. d'Egypte proposé en 1672 par Leibnitz à Louis XIV. d'aprés des documents compl. imprim dans le 5. vol. des oeuvres de Leibn. publ. par M. Fouch. de Car., par Mignet. —

Revue des deux Mondes. 1864. T. 52 (1 Juillet). Guizot, la science philos. et les idées spiritualistes. 1. L'école critique (H. Taine). — (1 Août) Suite. 2. Le positivisme et l'idéalisme (Littré, Vacherot). — (15 Août). Aug. Laugel: Pythagore, son histoire et sa doctrine d'après la critique allemande (Cantor u. Röth).

Revue Germanique. 1864. T. 28. (1. Janvier). Ch. Dollfus, essai sur le 19 sc.: de l'esprit moderne. — A. Castelnau: Saint-Simon, sa doctrine et son influence. — A. Barth: étude sur la Bhagavad-Gita, épisode de Maha-Bharata conten. la révélat. philos. et. relig. de Krishna (suite. T. 29. 1. Juin, et T. 30. 1. Sept.). — E. Deschanel, de la physiologie appliq. à la critique, ou essai de critique natur. (art. 9.) et suite (1 Fevr.) art. 10. — T. 29. (1. Avril). Ch. Dollfus, essai sur le 19 sc.: la société et les moeurs. — Gratiolet, Anthropologie. — (1. Juin). L. Grandeau: la raison et la folie, art. 1. — Tom. 30. (1. Sept.) F. Baudry, Philosophie de l'hist. littéraire (über Taine hist. de la liter. Angl.). —

Westminster Review. 1864. (April) No. 50. The philosophy of Rog. Bacon. — No. 51. M. Lewes' Aristotle. — Ed. About: on progress. — Contemp. literat.: p. 201. H. Ritter, Encyklop. Bd. 2. — p. 202. Vermehren, aristot. Schriftstellen Hft. 1. —

Quaterly Review, 1864. (July) No. 231. Freethinking, its history and tendencies.

Dublin Review. 1864. N. S. (April) No. 4, Spiritualism. —

North American Review. 1864. (January) No. 202. Critic. notes p. 295. substance and shadow, or morality and religion in their relation to life, an essay upon the physics of creature, by H. James. — (April) No. 203. Theod. Parker. —

Anthropological Review. 1864. No. 6. Aug. — On the distinction between man and animals, by Philalethes.

(Druck von Ed. Heynemann in Halle.)